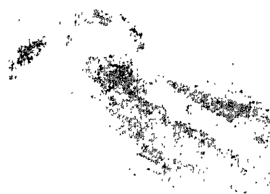




JOURNAL ASIATIQUE

CINQUIÈME SÉRIE

TOME VII



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BAZIN, BIANCHI, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL, CHERBONNEAU, D'ECKSTEIN,
C. DEFRÉMERY, L. DUBEUX, DULAURIER, FRESNEL,
GARCIN DE TASSY, GRANGERET DE LAGRANGE, DE HAMMER-PURGSTALL,
STAN. JULIEN, MIRZA A. KAZEM-BEG, LANDRESSE, S. MUNK,
REINAUD, L. AM. SÉDILLOT, DE SLANE, ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS
ET ÉTRANGERS

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

CINQUIÈME SÉRIE

TOME VII





PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LVI

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1856.

LA LÉGENDE DE PADMANI,

REINE DE TCHITOR,

D'APRÈS LES TEXTES HINDIS ET HINDOUIS.

PREMIER ARTICLE.

Padmanî, reine de Tchitor, est célèbre dans toute l'Inde par sa beauté et par son dévouement héroïque. Les bardes du Râdjasthân et les poëtes hindous convertis à l'islamisme ont raconté avec un égal enthousiasme, dans les vieux idiomes de leur pays, et même en langue persane, l'histoire de cette belle princesse, fille du roi de Ceylan et épouse du râṇa de Tchitor, qui excita la convoitise du sultan Alâ-oud-dîn. « Les bardes hindous, dit à ce sujet le colonel Tod[1],

[1] Voir *Annals and Antiquities of Rajast'han*, etc. by lieut.-col. James Tod, vol. I, p. 262, le récit abrégé de cette sanglante catastrophe; et aussi l'*Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie* de M. Garcin de Tassy, vol. I, p. 250, à l'article ملك محمد جايسى. Dans la *Description historique et géographique de l'Inde*, où ce même fait se trouve indiqué, il est dit que Padmanî était la fille du roi de Siam. (Voir vol. I, p. 330 et 340.) Ce dernier ouvrage donne bien au roi de Tchitor le nom de *Ratan-Sen* (*Ratna-Séna*, en sanskrit); dans les *Annales du Radjasthan*, ce prince est appelé *Bheemsi*.

reconnaissent que les *charmes de* Padmanî furent, plutôt que l'amour de la renommée et la soif des conquêtes, le motif de l'attaque d'Alâ-oud-dîn contre la forte citadelle de Tchitor. » Cette première attaque fut repoussée par Gora, oncle de Padmanî, et par son neveu Bâdal. Plus tard (en 1290, selon les historiens râdjpoutes; en 1303, selon Firichta), le sultan vint de nouveau mettre le siége devant la forteresse du roi Ratan-Sén. Lorsque tout espoir de salut fut perdu pour les assiégés, Padmanî, avec plusieurs milliers de femmes, s'enferma au fond d'un souterrain pour y mourir dans les flammes, échappant ainsi, par un sacrifice volontaire, au déshonneur et aux violences de l'ennemi.

La prise de Tchitor par Alâ-oud-dîn est un fait acquis à l'histoire; mais les détails fournis sur ce sujet par les écrivains indigènes s'écartent beaucoup de la vérité. Padmanî s'est transformée en un personnage légendaire, autour duquel sont venues se grouper des fables plus ou moins ingénieuses. Cependant, comme l'imagination des poëtes est toujours en harmonie avec les traditions de leur pays et avec l'esprit du peuple, dont ils sont les brillants interprètes; comme cette poésie du moyen âge de l'Inde, pleine d'action et de mouvement, a été trop peu appréciée jusqu'ici, il m'a semblé qu'une traduction complète et fidèle d'une des nombreuses versions de la légende de Padmanî pourrait intéresser les lecteurs du Journal asiatique.

Le récit que nous donnons dans le présent article

a été traduit sur un manuscrit qui fait partie de la belle bibliothèque de M. Garcin de Tassy. L'auteur, Djaṭmal, qui vivait, au XVIIe siècle de notre ère, à *Mortchhaṭ*[1], s'est servi d'un dialecte provincial fort difficile à comprendre. Quelques mots persans et arabes, défigurés par la transcription en caractères dévanagaris, s'y mêlent à des expressions sanskrites, rendues méconnaissables par les fautes d'orthographe. C'est la langue d'un peuple qui sait mieux combattre que discourir; l'énergie a remplacé la délicatesse et le choix des mots: le patois rude et âpre des clans de la montagne a succédé à l'idiome si parfait des Brâhmanes. Quelque informe que soit ce patois, il a droit au respect; car c'est à peu près celui que Tchand a employé dans le grand poëme où il chante les derniers exploits de Prithivi-Râdja.

[1] Sur la première page du manuscrit, on lit la note suivante: « *Legend of the Padmanee wife of the Ranal of Tchittor, including the* « *attack on Tchittor-gurh by Allauddin on her account and the actions of* « *Gorah and Badul on her defense.* The original version is in a mixed « hindoo provincial dialect as given in one column. The other co- « lumn is a version in ordinary hindooee. » C'est sur la première de ces deux versions que la traduction a été faite; mais je me suis servi de l'autre très-souvent, et elle m'a été d'un grand secours pour l'intelligence de ce texte si concis et si rempli d'expressions particulières aux provinces du centre de l'Inde. Le poëte Djaṭmal dit lui-même qu'il habitait le bourg de Mortchhaṭ (मोरछडो नाव गंवा का रहनेवाला, habitant du bourg nommé Mortchhaṭ, comme l'explique clairement la version hindouie); or, la copie de ce manuscrit ayant été faite à Indore, province de Mâlwa, j'en conclus que cette localité est la même que le *Mukchundra* de Hamilton, qui se trouve dans le Mâlwa, à vingt-huit milles sud-sud-est de Kotah. L'écriture a, d'ailleurs, beaucoup de rapports avec celle du Gouzerate, et cette ressemblance s'expliquerait par le voisinage des deux provinces.

La légende écrite par Djaṭmal ne raconte que la première des deux attaques dirigées contre Tchitor par Alâ-oud-dîn, c'est-à-dire celle qui fut repoussée par les Râdjpoutes. Dans un second article, j'examinerai le poëme de Malik-Mohammed-Djaïsi, qui, après avoir rapporté plus longuement les mêmes faits, poursuit son récit jusqu'à la chute de la forteresse et jusqu'à l'immolation de Padmanî sur le bûcher funèbre.

BONHEUR AU BIENHEUREUX RÂMA! SALUT À GANÉÇA, QUI EST LA SOURCE DES PROSPÉRITÉS.

1. A toi qui donnes le bonheur et l'intelligence, à toi, Ganéça, qui possèdes la science et la sagesse et qui écartes les obstacles, à toi d'abord, salut[1] !

2. Djaṭamal, roi des poëtes, qui excelle à lier les strophes harmonieuses, a raconté complétement la délivrance de la race de Tchâhouâṇa[2], lui qui connaît l'art de la parole.

3. Gôra fut un héros doué de grandes qualités;

[1] सुक संयन दायेक सकल सीद बुद सहेन गनेस ।
वीगण वीजरणावंन सो पेलो तुज पर णमेस ॥

Les deux premiers vers donnent l'idée de ce dialecte; il y a à peu près autant de fautes d'orthographe que de mots : सुक pour सुख ; संयन pour संज्ञा ; दायेक pour दायक ; सीद pour सिद्धि ; बुद pour बुद्धि ; सहेन pour सन्धान ; गनेस pour गणेश ; वीगण वीजरणावंन pour विघ्नविहरण ; पेलो pour پهلا ; तुज pour تجهـ ; णमेस pour नमस.

[2] Ou Tchôhan, l'une des plus illustres familles des Râdjpoutes.

Bâdal fut très-vaillant; (le poëte) a dit comment ils ont résisté contre tous à l'attaque de l'ennemi.

4. En combattant les hordes (des musulmans), ils ont établi leur réputation, qui se répandit sur toute la terre; ils défendirent la citadelle de Tchitor; écoutez ce glorieux récit.

5. Appliquant mon front sur le lotus des pieds de Sarasti, mère (des poëtes), je me la rappelle en mon cœur; écoutez comment je fais mon récit, ô vous qui êtes habiles, prêtez-vous de cœur (à mes paroles).

6. Dans le Djamboudwîpa, le pays nommé *Bhârata Kchétra*[1] est particulièrement remarquable par sa beauté; dans tous les pays (du Bhârata Kchétra), celui qui procure aux êtres vivants le plus de bonheur, le meilleur, à beaucoup près,

7. Est celui dont la belle et forte capitale possède une citadelle du nom de Tchitor; son roi, Ratan-Sén, est habile, et les commandants de ses villes ne fuient pas (devant l'ennemi).

8. La reine, nommée Brabhanwatî, est habile et pure; ses fils, soleils des héros, sont habiles aussi, et les rois ennemis ne peuvent les vaincre.

9. Un jour le roi était assis sur son trône royal; à ce moment, il vit arriver vers lui un barde. Celui-ci donne au roi un grand nombre de bénédictions et récite dix à vingt stances. Le prince des hommes lui demande : « De quel pays viens-tu? —

[1] L'Inde proprement dite, comme formant l'une des prétendues îles ou divisions du monde nommée le *Djamboudwîpa*.

De Singhaladîp (Ceylan), où j'ai entendu parler de ta renommée; dans tout le Djamboudwîpa on célèbre Ratan-Sén, de la famille de Tchahouâṇa, le riche possesseur de la citadelle de Tchitoṛ. »

10. Le roi lui témoigna de grands égards, et le faisant asseoir près de lui : « Parle-moi, ô barde, de l'île d'où tu viens; quels en sont les produits? » Le barde dit : « Prête attention, écoute ce qui en est, ô roi! Sois attentif, je vais dire ce que j'ai vu, et comment il y a, sur l'autre bord de l'Océan, une ville merveilleuse et qu'on ne peut décrire; elle produit une chose extraordinaire; c'est là que se trouve la femme *Padmanî.* »

11. « Applique-toi à me dire quels sont les caractères de beauté de la Padmanî et ses mérites, sans en rien omettre, et sois bien sur tes gardes. Ses formes ont-elles des qualités gracieuses? Désire-t-elle avec ardeur s'unir à son maître? Dis-moi tout cela sur un ton harmonieux.

12. « Ô barde! dis-moi quelle est la race de femme nommée *Padmanî.* » Et le barde répondit : « Écoute, ô prince des hommes, quelles sont les quatre natures de femmes :

13. « L'une est la *Padmanî*, l'autre la *Tchitranî*, la troisième la *Hastini*, et la quatrième la *Sankhinî*[1]. La première de toutes ces femmes est la Padmanî; par sa grâce et par ses mérites, elle est supérieure et incomparable.

[1] C'est-à-dire la femme lotus, la femelle du cerf, celle de l'éléphant et la truie.

14. « Le visage de la Padmanî est élégant dans sa forme comme le disque de la lune; elle exhale un si doux parfum (de lotus), qu'à son arrivée l'abeille erre à l'entour en la baisant; à sa vue, les Souras et les Asouras deviendraient fous. Elle est haute de cent huit doigts, cette femme; elle a la tête petite. La largeur de son corps est de vingt-sept doigts. Sois attentif et garde ces choses en ton souvenir. Elle a des yeux de gazelle, la voix du *kokila* [1]; elle a la ceinture du lion, cette femme gracieuse; sa lèvre est rose, ses dents sont de diamant, ses sourcils sont un arc, et elle a la démarche de l'éléphant [2]. »

15. Quand il entendit énumérer les mérites de

[1] Coucou de l'Inde, qui a le chant doux et varié.

[2] Expression familière aux Hindous et par laquelle ils désignent une démarche lente et majestueuse. Voici le texte de cette strophe :

तो पद्मावती मुव चंद्र सुदम सुर वास जु आंवै ।
भमर भमैं चुब फेर देष सुर आसुर लोभांवै ।
आगुले येक सत आट उच सार लुद्र नारी ।
चोहली सताबीस उस चीत लावै समारी ।
मीरग नेन वचेन कोकील सरस कीहरल की कामणी ।
आधर लाल हीरा दंसन भुंव धुनुक गजगामणी ॥

सुदम semble être ici l'expression hindoustanie سُدہ مُنا, synonyme de خوش ڈول, qui signifie « élégant, gracieux de forme. » चोहली est pour چوڑائی « largeur; » कीहरल est le même que کیہر, forme hindouie altérée de केशरी « lion. » La lettre ल n'est qu'une terminaison fréquemment ajoutée, dans ce dialecte du centre de l'Inde, aux mots qui finissent par un र.

la Padmanî, l'envie de la posséder monta au cœur du roi. Sans la Padmanî, sa vie désormais est inutile.

16. Alors habita dans le cœur du roi la Padmanî. La nuit, le sommeil, et le jour, la nourriture, n'ont plus de charmes pour lui. Dans la ville s'arrêta un djogui, qui vint devant la porte du roi et se mit à crier.

17. En voyant ce grand djogui, l'esprit du roi fut rafraîchi, comme, au milieu d'un étang, un lotus qui se réjouit en apercevant le soleil. Par des aumônes abondantes et dignes de lui, il mit l'ascète en bonne humeur; il passa la nuit à ses côtés. Après avoir mâché des feuilles de bétel et bu de l'ambroisie, le djogui fut satisfait. Il fut réjoui, l'ascète, et il dit : « Demande ce qui te plaira. » Le roi Ratan-Sén, de la race de Tchahouâṇa, répondit : « Décris-moi une Padmanî. »

18. Le djogui répliqua : « Elle est à Singhaladîp, la Padmanî; abandonne le gouvernement de tes États et marchons, ô roi! si cela te plaît. — Par l'effet de votre bonté, dit le roi, qu'il en soit ainsi à l'instant; mettez-vous à l'œuvre; faites les préparatifs, ô maître! et emportez avec vous tout ce que vous désignerez. » Le chef des djoguis déploya une peau de gazelle, s'y assit après avoir lu un *mantra*[1]; et alors s'envolèrent vers Singhaladîp le roi Ratan-Sén et le djogui.

19. « Écoute, ô prince! dit le djogui; après avoir revêtu le costume d'un ascète, va demander l'au-

[1] Prière magique, invocation à Çiva pour obtenir un prodige.

mône, selon l'usage; tel est le conseil que j'ai à te donner.»

20. Alors il lui remit un vêtement d'écorce, passa des boucles à ses oreilles, suspendit à son cou des colliers et un chapelet, frotta son corps de cendres mêlées à de la bouse de vache, lui natta les cheveux, lui mit au bras l'éventail de queue de paon, et (à la main) un solide bâton, et ceignit ses reins du langoutî. Se cachant de la face des bergers, (Ratan-Sén) s'en alla, son vase à la main[1], et sans être remarqué, devant la porte du roi. Dès qu'il aperçut Padmâvatî, la jeune fille du prince, le roi tomba évanoui.

21. Quand elle vit le roi Ratan-Sén évanoui, la Padmanî jeta de l'eau sur ce corps inanimé, et se mit à réfléchir.

22. Elle se troubla dans son esprit, la Padmanî, en voyant ce roi si beau, et elle dit à ses compagnes: «Allez, jetez de l'eau sur le visage de ce djogui, et faites-le revenir à lui.»

23. Ces compagnes le firent revenir à lui. (Padmâvatî) remarque combien est beau cet ascète; il possède les trente-deux signes de beauté[2]. Aussitôt,

[1] Ce vase fait d'une noix de coco, et qui sert à recueillir les aumônes, ne quitte jamais le pénitent hindou. Les Bouddhistes mendiants l'ont aussi adopté, et on le trouve aux mains des pauvres Hindous chrétiens qui chantent aux portes des églises.

[2] Ces trente-deux signes de beauté se trouvent énumérés dans le *Lotus de la Bonne Loi*, p. 30 et 553, et dans l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, p. 343; voir aussi le *Rgya tcher rol pa*, vol. II, p. 103, 14 et 105.

arrachant son collier, elle le donna en aumône au jeune prince, et remplit de perles un plateau qu'elle lui offrit. Le disciple, joignant les mains, les déposa devant son précepteur spirituel, qui lui dit : « Brâhma, qui t'a donné la gloire, t'a procuré une pareille aumône. »

24. Ayant donc honoré les pieds de son précepteur spirituel, il lui fit, les mains jointes, cette humble prière : « Depuis que (la jeune fille) a déposé cette aumône devant moi, mon cœur est cruellement déchiré. »

25. « Ô roi ! écoute cette parole : Ce que le Destin a écrit sur la pierre, les démons et les dieux ne peuvent en rien l'effacer. »

26. Alors ce chef des djoguis s'en alla vers la demeure du roi. A sa vue, le roi se réjouit et appliqua sa tête sur les pieds de celui-ci : « Aujourd'hui, cette demeure sera pure, puisque vous l'honorez de votre bienveillance. Aujourd'hui, mes actions portent un fruit; grand est mon bonheur. » Alors sa fille Padmâvatî vint (aussi) poser sa tête sur les pieds du précepteur spirituel; celui-ci la bénit en disant : « Ma fille, que tes vœux soient accomplis ! »

27. Le roi répondit alors : « Ma fille Padmâvatî, qui fait ma joie, a atteint l'âge de se marier ; mais il ne se trouve pas d'époux digne d'elle. — Cet époux digne de ta fille, ô roi ! je te l'amène (répliqua le djogui); c'est le roi de la citadelle de Tchitor, qui met en fuite les races ennemies; c'est le roi Ratan-Sén, de la race des Tchahouâṇas ; il n'a pas son égal

dans le monde; donne-le en mariage à Padmâvatî; agrée mes paroles; unis-les l'un à l'autre.»

28. Agréant donc les paroles du djogui, le roi maria sa fille avec Ratan-Sén; ce fut une belle alliance. Il lui donna une riche dot, des milliers de colliers de perles, des tuniques avec des vêtements de soie en grand nombre, et, de plus, des vases remplis d'or. Le djogui dit au roi : «Amène Padmâvatî en notre présence. Le roi Ratan-Sén pense à son peuple de Tchitor; laisse-le partir.»

29. Lui donnant (le brâhmane) Râghava pour l'accompagner, (le roi) prit congé de sa fille. La mère (de Padmâvatî) pleura; et, au soir, ses sœurs vinrent l'embrasser. Pour s'envoler (loin de là), le roi, Padmâvatî, le djogui et Râghava-Tchétana prirent place (sur un char divin), et ils dirigèrent leur vol vers la citadelle de Tchitor. Au soir retentirent les cinq cordes des instruments de musique. Il y eut une fête bruyante, et le roi Ratan-Sén amena Padmâvatî vers Tchitor-Garh.

30. Or, négligeant toutes ses autres femmes, le roi vit dans l'intimité avec Padmâvatî; la nuit, le jour, il demeure près d'elle, dans la joie, dans l'enivrement; il a fait vœu de ne pas boire une goutte d'eau hors de la vue de Padmâvatî; en proie à la plus grande fascination, il reste ainsi sous le charme de cet amour. Une nuit qu'il y avait du brouillard, l'envie lui vint d'aller à la chasse; et voilà Ratan-Sén qui monte à cheval, emmenant avec lui Râghava-Tchétana.

31. Et comme il se divertissait dans la forêt, il ressentit douloureusement la soif : « Sans voir Padmâvatî, j'ai fait vœu de ne pas boire ! »

32. Alors Râghava, après avoir réfléchi, confectionna une gracieuse poupée, qui devint, par la compassion de Çiva (l'ennemi du démon) Tripoura, la figure même de Padmâvatî[1]; lui ayant donné le costume et tout l'air de Padmâvatî, il marqua même un signe qu'elle avait sur la jambe. Le roi, à cette vue, entra en colère, croyant dans son esprit à une mauvaise action : « S'il n'a eu commerce avec elle, comment ce brâhmane sait-il que Padmâvatî porte un pareil signe... Mais comment mettre à mort un Deux-fois-né[2]? » Il revint à la ville, emportant ce ressentiment en son esprit.

[1] Le texte hindi explique comment Râghava avait reçu de Çiva et de Pârvatî, son épouse, l'art de faire des images à la ressemblance des personnes qu'il voulait imiter.

Voici les deux versions de ce passage:

तब राघव चीत लीये सुरस फुतली [पुतली] संवारी।
तीरपुर संकर की कीरपा रूप पद्मावती नारी।
भेष भाव भङ्ग कीये जंग पे तीला बनाया।

Texte hindoui :

आयेसी बात राजा को सुनके राघव ने चीत्र का पुतली बनाई। सो राघव कु महादेव पारवती का वरं है। सो जयेसा रूप होवे तो येसा बनावे। सो वर के बायेस से (باعث) जांग के उपर तल बनायां आर पद्मावती की पोसाक (پوشاك) बनाई।

[2] Il est dit dans Manou qu'un brâhmane, même coupable des plus grands crimes, ne peut pas être mis à mort. Le roi doit se contenter de le chasser de ses États. Il est fait allusion à cette même loi

33. Or, de retour au palais, le roi chassa Râghava de ses États. Celui-ci, étant sorti du pays, revêtit le costume d'un ascète. Sur un bâton, chargé de deux paniers, il porte les vêtements de sa personne; à la main, il tient un vase plein d'eau. Faisant résonner un instrument à cordes, il disparut, car il possédait la puissance surnaturelle d'un djogui. Arrivé à Dehly, il s'arrêta auprès d'une source, dans la forêt. Le pâdichâh est Alâ-oud-dîn; tous les héros et les guerriers s'inclinent devant lui [1].

34. Un jour donc, tout en chassant, le pâdichâh vint de ce côté; à ce moment, Râghava, exerçant son art magique, jouait du luth. Les gazelles qui habitaient cette partie de la forêt s'approchaient de Râghava; or, comme en entendant ces sons harmonieux elles y prêtaient une oreille attentive, les gazelles ne se rencontraient point devant le pâdichâh. Celui-ci (arrivé sur les lieux) voit [2] ce qui se passe; il demeure rempli d'admiration, saute à bas de son cheval et se présente devant Râghava.

35. Il fut réjoui, le pâdichâh, en entendant les sons harmonieux du luth, et il dit à Râghava : « Je suis le pâdichâh de Dehly; viens en paix dans ma demeure. »

de Manou dans le Bhodjaprabandha, à propos du poëte brâhmane Kâlidâsa. (Voir le *Journal asiatique*, cahier du mois d'août 1854.)

[1] पातस्याहा ग्रालाउद्दीन (پادشاه علا الدين) के सीस सुर नर सारे ॥

[2] C'est-à-dire que le sultan, à force de chercher le gibier qui le fuyait, finit par trouver le djogui entouré de gazelles.

36. « Je suis un pénitent et toi un maître de maison, que dis-je, le roi de la terre. Entre toi et moi peut-il exister un lien? Pas plus qu'entre la lune et Râhou[1]. »

37. Le pâdichâh ayant insisté, Râghava le suivit dans sa demeure. Chaque jour il fait entendre des sons d'une suprême harmonie, et entre eux l'amitié devient extrême.

38. Un jour, quelqu'un apporta un lièvre vivant, et le pâdichâh, qui l'avait pris, le tenait sur sa poitrine; il passait la main sur l'animal au pelage si doux et si fin, le pâdichâh, et il se mit à dire : « Cite-moi quelque chose d'aussi doux, ô Râghava, habile djogui! » Alors, après avoir caressé le lièvre, celui-ci dit : « Ô roi! une chose douce et douée de mille autres qualités, c'est le corps charmant de la Padmanî. » Le pâdichâh, à ces mots, prêta l'oreille.

39. Alâ-oud-dîn, le maître du monde, fit cette question : « Tu connais en entier les livres sacrés qui font autorité; combien y a-t-il de natures de femmes? »

40. « Écoute, prince des hommes, dit Râghava, il y a quatre espèces de femmes : la Tchitranî, la Hastinî, la Sankhinî et la Padmanî, qui l'emporte sur toutes en beauté[2].

41. « La sueur de la Padmanî exhale le parfum du musc; sa bouche, celui du lotus; quand elle marche, l'abeille ne peut s'éloigner d'elle.

[1] Nom du dragon qui ronge la lune au moment d'une éclipse.
[2] Voir la note de la page 10.

42. « Elle exhale le parfum du lotus, la Padmanî; l'abeille la baise en bourdonnant et voltigeant autour d'elle. Son visage est comme la lune; elle est délicate en toute sa personne; son corps est parfumé comme le sandal. Son regard est attentif; son œil étincelle, noir et brun comme la nuit; son nez s'arrondit comme le bec du perroquet; devant elle rougirait Rambhâ (la courtisane du ciel d'Indra). Ses dents ont l'éclat de l'ivoire; ses lèvres sont roses comme un bouton de fleur qui s'épanouit; sa parole a la douceur de l'ambroisie; dans le boire et le manger, elle se montre délicate; elle est attentive à l'excès; et elle accomplit ses vœux[1].

43. Sa gorge est ferme, elle est espiègle et folâtre.....; son visage est riant; elle se plaît avec son époux...[2]; le dieu de l'amour trouverait un suprême bonheur à reposer près d'elle; elle connaît les trente modes musicaux de Radhâ[3], et sait l'art de les faire entendre; elle joue agréablement dans les eaux du bain; nuit et jour elle fera entendre les accents de

[1] हार [आहार] पान कोमल आधीक सरस सोंगार नीवरीत परन।
ce que le texte hindoui commente ainsi : आसन के बीच षबरदार (خبردار) होती हे। षावंद (خاوند) की चोकरी में षबरदार होती हे और हात से षेरात (خيرات) भोहोत करती हे ॥ « Elle fait de ses mains « beaucoup d'aumônes; » परन (altéré du sanskrit पुण्य; voir ce mot dans le Dictionnaire de M. Shakespear) serait le synonyme de خيرات « aumône. »

[2] J'affaiblis et je supprime quelques détails intraduisibles.

[3] L'amie de Krichna, laquelle excellait dans la connaissance de l'art musical. On la représente avec un luth à la main.

la musique.» Puis Râghava dit : « Écoute encore, ô sultan, comment est la Padmanî.

44. « La Padmanî est délicate comme la feuille de bétel; elle excelle dans l'accomplissement des œuvres qui lui sont propres; son bras est pareil à la tige du *mango;* sa démarche ressemble à celle du cygne; sa lèvre a la couleur du corail; la nuance de son corps est celle d'une tige de myrobalan; ses pieds sont deux lotus; les dieux se troubleraient à la voir jouer dans l'eau; ses hanches ressemblent au corsage de la colombe verte; sa couleur est celle de l'or; elle est, parmi toutes les femmes, la perle précieuse. Ô sultan Alâ-oud-dîn! écoute l'énumération des signes de la Padmanî.

45. « La Padmanî a l'éclat étincelant de l'éclair; son cou est de l'or pur, et elle exhale plus de parfum que toutes les autres femmes. Le dieu qui agite les cœurs deviendrait timide à la vue de (l'arc de) ses sourcils; elle porte un triple vêtement de mousseline rayée[1]; jamais elle ne dira de fausseté; son affection pour son époux est extrême, et elle n'aura une pareille tendresse pour aucun autre; elle est dévouée à son mari et affectueuse, parfaite en tous

[1] Il y a dans le texte : तीरी वलनन तोलेक, ce que la version hindie rend par ces mots : पट के उपर तीन साल (شال) पडते हे « Elle « revêt un triple châle sur sa tunique. » Pour trouver ce sens dans notre texte, il faut lire वडनन, hindoustani اوڑھن (l'ṛ cérébral devenant volontiers un *l* en hindi comme en sanskrit), qui signifie « vêtement de dessus, » du verbe اوڑھنا « couvrir; » et तोरेक, hindoustani ڈوریا کی « de mousseline rayée, » le *t* remplaçant le *ṭ* et même le *ḍ* cérébral dans les dialectes modernes.

points et agréable. Écoute maintenant, ô sultan, comment est le costume de la Padmanî.

46. « La Padmanî porte des vêtements et des ornements de couleur blanche, et la blancheur de sa peau lui donne une beauté suprême; des perles tremblent (à ses oreilles) et elle porte un collier de pierres précieuses fixé sur son cœur, et qui la rend plus belle; les ornements qu'elle revêt sont en petit nombre, car elle est elle-même un trésor d'ornements; quand elle est au bain, par son adresse à toute espèce de jeux, elle réveille l'amour; dévouée à son mari, charitable envers les pauvres, elle épuiserait la richesse de son époux. Voilà, ô sultan, dit Râghava, comment est la Padmanî.

47. « La Tchitranî a l'esprit mobile; elle est légère; c'est une femme essentiellement folâtre; son œil ressemble au lotus; sa gorge est ferme; ses cheveux, tressés en une seule natte, retombent comme de noirs serpents; elle boit sobrement; ses hanches sont minces; sa bouche prononce des paroles qui ont la douceur de l'ambroisie; ses jambes ont la rondeur de la tige du bananier; sa démarche est celle d'un éléphant en été; elle aime le plaisir... et affectionne les parures. Écoute, ô sultan Alâ-oud-dîn! le poëte a dit quels sont les signes qui distinguent la Tchitranî.

48. « La Hastinî a une abondante chevelure qui brille et se déroule en longues boucles; son regard troublerait le dieu de l'amour et ferait rougir la bergeronnette; le corps de cette femme gracieuse res-

semble à une liane d'or; elle porte des pendants d'oreille garnis de pierreries, et se couvre de vêtements chargés de fleurs; sa voix est extrêmement douce au cœur; elle est adroite à ce qu'elle fait; son sein ressemble à deux vases d'or..... Écoute, ô sultan Alâ-oud-dîn! ce sont là les caractères qui marquent la Hastinî.

49. «Voici les caractères de la Sankhinî : ses cheveux sont nattés et roulés sur la tête; sa face, qui exprime la passion, est complétement difforme; son corps est celui d'un porc; on la dirait toujours en colère; toujours elle gronde, elle parle en grommelant, et n'a aucune qualité qui rachète ces défauts; son ventre et son sein exhalent l'odeur du poisson; elle est malpropre de sa personne.....; elle mange de tout, et dort comme une paresseuse; ses yeux sont pleins de chassie. Écoute, ô sultan Alâ-oud-dîn! ce sont là les caractères de la Sankhinî.

50. «La Padmanî a le parfum du lotus, la Tchitranî celui des fleurs, la Hastinî celui du vin, la Sankhinî l'odeur du poisson.

51. «La Padmanî aime le bétel, la Tchitranî aime la variété dans le plaisir [1], la Hastinî aime les dons, et la Sankhinî se plaît dans les querelles.

52. «La Padmanî a un beau visage et de belles paroles, le Tchitranî a un visage de lune, la Has-

[1] Le mot *tchitra* du texte signifie littéralement «peinture,» et, par suite, «variété.» La version hindouie commente ainsi ce passage : *Tchitranî tchîtra râm se khouch haï* «La Tchitranî est satisfaite «par le plaisir, les jeux variés.»

tinî une face de lotus, et le Sankhinî une figure d'oie.

53. « La Padmanî a la chevelure fine et soyeuse, la Tchitranî a la chevelure longue et flottante, les cheveux de la Hastinî sont hérissés, et ceux de la Sankhinî sont des soies de sanglier.

54. « La Padmanî a la voix harmonieuse, la voix de la Tchitranî ressemble à celle du *kokila*[1], la Hastinî a la voix de l'éléphant[2], la Sankhinî la voix rauque du corbeau.

55. « La Padmanî porte des ornements de couleur blanche, la Tchitranî des ornements de couleur rose, la Hastinî se surcharge follement de parures, et la Sankhinî adopte pour les siennes la couleur noire.

56. « Il se trouve une Padmanî sur des milliards de femmes, une Tchitranî sur des millions, une Hastinî sur mille, la Sankhinî se rencontre partout.

57. « La Padmanî dort une heure, la Tchitranî deux heures, la Hastinî trois heures, la Sankhinî sommeille la moitié du jour[3].

[1] Coucou noir.

[2] Ou mieux, en lisant *Hansyânî* « la voix comme le cri du cygne. »

[3] Ces huit strophes, qui résument les qualités et les défauts des quatre espèces de femme, sont des *çlokas* (सोलोक, comme écrit le pauvre poëte de village Djaṭamal).

पद्मनी पद्मगंधा च पुसप [पुष्प] गंधा च चोत्रनी

हाथनी मेधगंधा च मछगंधा च संषनी ॥

Ces distiques n'ont ni harmonie, ni élégance, bien que la mesure s'y trouve. Le poëte Tchand a aussi, mais très-rarement, employé

58. « C'est à l'homme Lièvre (*sas*) que correspond la femme Padmanî, à l'homme Cerf (*hiran*) s'unira de grand cœur la Tchitranî, qui recherche son affection; avec l'homme Taureau (*vrichabh*) se plaira la Hastinî; avec l'homme Cheval (*asv*) la Sankhinî sera heureuse de s'unir. Le Cerf, le Lièvre, le Taureau et le Cheval, voilà les quatre espèces d'hommes. Écoute, ô sultan Alâ-oud-dîn! ce sont là les quatre espèces d'hommes. »

59. Quand il eut entendu cette description des espèces de femmes, le pâdichâh emmena avec lui Râghava et dit : « J'ai deux mille femmes, viens les voir dans mon palais. »

60. Râghava répondit : « Écoute, ô roi des hommes! je n'irai point dans ton palais; au fond d'une fiole d'huile, je vais voir leur image et faire paraître l'intérieur du harem. »

61. Alors le pâdichâh donna à ses femmes l'ordre de revêtir leurs ornements, afin qu'elles se présentassent toutes à sa vue dans une cruche pleine d'huile. Elles parurent dans le vase d'huile, les femmes du

le *çloka;* je citerai celui-ci, qui se trouve au début du कनवज्ज समय *Bataille de Kanoudje.*

गमन्नं च क्रियते राजन् सुरसामंतमेव च ।

प्रस्थान् काल प्रयापोन राज्ञ मद्धि गतों तदा ॥

« Le roi se met en marche et même aussi les chefs des guerriers. La mort se mit en campagne alors aussi, dans cette marche, au milieu des Râdjpoutes. » Dans cette stance, le sanskrit se mêle au hindoui d'une manière fâcheuse, sans avantage pour la correction du style; mais l'idée (si je l'ai bien comprise) est belle et digne du prince des bardes hindous.

sérail, et Râghava, ayant regardé leurs corps, dit : « Tu as des femmes à la marche de cygne, aux yeux de gazelles, belles comme Rambhâ[1]; tu as des Hastinîs, des Tchitranîs, des Sankhinîs, ô Pâdichâh, parmi les femmes de ton harem, mais la plus belle de toutes les femmes, la Padmanî, est absente, ô Pâdichâh! »

62. Le shâh dit à Râghava : « Vite, indique-moi où est la Padmanî; où elle est, fais-le moi savoir, et tout ce que tu demanderas te sera accordé. » — « La Padmanî est à Singhaladîp, sur un gouffre de la mer; mais, à la vue de la mer, ô sultan, il y en a qui perdent courage[2]. » A ces mots, il partit, le sultan, et il se mit à faire route sur la mer, et dit : « Où donc est la Padmanî? » Et Râghava répliqua : « Le pâdichâh est bien pressé! »

[1] Voir ci-dessus.

[2] पद्मनी सीगलद्दीप उदधीकं चारत्रये मये ।
देष समुदर सुलतान हीया कायेर फेकये ।
येम सुन वी चटो सुलतान तब आये उदधी उपर पटो ।
पद्मनी काहा राघव कहे पातस्याहा आब हाटपटो (هريسرو) ॥

La version hindie développe ainsi les deux premiers vers : पदमणी सोंगलदीप मे हे । सींगलदीप समुदर के पार हे वहां पदमणी होती हे आर बीच समुदर बड पुटा हे « Il y a, au milieu, un grand trou, un grand gouffre dans la mer ; » उसको देषके लडनेवाले जो कोई आदमी हे उसको छाती धुजती हे ॥ « En la voyant, tous les combattants sentent leur « cœur trembler et faiblir! » Ce passage présente quelques difficultés.

63. Alors le sultan met son monde sur pied; il monte à cheval et marche vers le Dekhan. Singhala n'échappera point à la poursuite du pâdichâh. L'armée des combattants se joignit au pâdichâh; il se réunit des guerriers braves dans le combat : (à savoir) neuf cent mille héros, des chevaux sans nombre, soixante troupes d'éléphants. Le soleil pâlit et se voila; les ténèbres de l'enfer se répandirent sur la terre. Par milliers les soldats s'arrêtèrent, en criant d'un ton de reproche : «Ce pâdichâh! contre qui marche-t-il ainsi.»

64. Ils firent entendre des cris de détresse, car, la fièvre de la peur s'étant emparée d'eux, dans le gouffre de la mer ils mouraient tous en criant : «Ah! ah!»

65. Le pâdichâh s'arrêta court à ces cris de détresse; les vaillants guerriers se repentaient et disaient : «Le gouffre des eaux engloutit ici tout le monde!»

66. Râghava, saisissant l'occasion, alla trouver le pâdichâh. «La Padmanî est chez un certain Ratan-Sén, de la race des Tchaouâṇas!»

67. A ces mots, le sultan changea d'avis, et il marcha vers la citadelle de Tchitor; il fit retentir les tambours, le roi de Dehly, et les princes hindous commencèrent à avoir peur.

68. Ils tremblèrent tous, les râṇas; de tous côtés, l'armée s'avance en bon ordre; la poussière des sabots des chevaux obscurcit le soleil; chacun fuit en courant hors de sa ville.

69. Les chefs se mettent en campagne ; on marche le quatorzième jour lunaire ; l'armée du pâdichâh est impatiente d'avancer, la joie enflamme les cœurs et on ne fait pas de calculs astronomiques (pour en tirer des présages). Trois cent mille chevaux de main (sont en avant), couverts de caparaçons merveilleux ; ces chevaux sont arabes, turcs ou venus de l'Irak ; il y en a de couleur brune, il y en a qui sont bai-clair, noirs, rayés de blanc, et marqués de taches couleur de cuivre. Il y a encore une troupe de cent mille cavaliers dont les chevaux sont marqués de taches bleuâtres ou de couleur fauve. Ils marchent joyeux ; à les voir défiler, on dirait la danse nocturne avec les cinq modes musicaux qui expriment l'allégresse[1]. Les brides de satin sont rehaussées de pierreries ; la bouche de ces chevaux est embellie par une martingale dont la bande est de soie ainsi que les sangles de la selle ; il en retombe des cordons chargés d'ornements sonores et de grelots qui étincellent. Le tambour résonne ; à côté des aigrettes de turban faites de fils d'or, se montrent les riches caparaçons. Là où le Châh est avec ses cinq cent mille hommes, là tout près est un palmier ; les feuilles en sont très-épaisses ; comme, au mois de *çrâvana*, Çrî Kâmadêva (le dieu de l'amour) observe les mondes des créatures, attentif sur son trône, ainsi se tenait, beau et satisfait, le roi des éléphants, à l'armure de fer, qui

[1] आब रीज्ञि भले पंच कलयोन नाचत यातर् । Texte hindi : पंच कलान आयेसे रंग के घोडे जेसे कंचनी का नाच होता हे ॥ Toute cette strophe est fort difficile dans les deux textes.

avait placé autour de lui ses guerriers. En avant de l'armée marchent des chars, et des fantassins, et des combattants qu'on ne peut compter. Ils marchaient comme un torrent, et dans leurs mouvements ils s'agitaient avec la bruit des flots.

Les trompettes retentissent; les tentes se dressent à la distance de dix *kosses* autour du lieu que le sultan a choisi pour s'arrêter. Dans sa marche vers la citadelle de Tchitor il a campé.

Dans cette plaine où une masse de pavillons aux cinq couleurs se dressent en ordre à la nuit, le poëte dirait que le printemps est arrivé et qu'une bande de fleurs viennent d'éclore subitement.

70. Le sultan Alâ-oud-dîn mit le siége autour de la citadelle de Tchitor; Ratan-Sén ne s'en inquiéta point et le sultan ne faisait point tomber la forteresse.

71. Alors le sultan dit : «Parle, ô Râghava, que ferai-je? La forteresse de Tchitor est redoutable, et jamais je ne la prendrai de force.» «Ô sultan, répondit Râghava, écoute; il y a quelque chose à faire. Emploie la ruse (que je t'indiquerai), et par ce moyen le râna de Tchitor sera abattu.» Il expédia un envoyé, le sultan; l'envoyé arriva devant la porte du fort de Ratan-Sén; le gardien de la porte, sur un ordre du roi, ouvrit à l'envoyé et l'introduisit dans la forteresse.

72. L'envoyé dit au roi : «Écoute ce que je te dis de la part du sultan; car lorsque tu y auras appliqué ton esprit, remarque bien, tu en retireras de

la satisfaction. (Il a dit :) Je veux faire ma sœur de Padmanî, après t'avoir pris pour frère; je me retirerai aussitôt; que je voie Padmanî et toute cette localité. » Après avoir ainsi pris le roi au lacet, il lui fit baisser le nez [1], et ce roi Ratan-Sén répondit : « Que le sultan monte pour trois heures dans la forteresse. »

73. Agréant ces paroles, le sultan vint et tendit son piége; le râna l'accueillit avec de grands égards, il appela le sultan dans la forteresse; celui-ci (parut) avec un cortége de grands personnages et une vingtaine de guerriers imposants; il portait dans son cœur de perfides projets, le sultan qui arrivait en ce lieu! Le roi lui témoigna un grand respect; le sultan dit : « Vous êtes mon frère, montrez-moi Padmâvatî, afin que je retourne dans mon camp, et que toute inquiétude de la part des méchants s'éloigne de vous. »

74. « Ô roi, dit le sultan, j'avais un grand désir de te voir; tu m'as reçu avec de grands honneurs; fais-moi voir maintenant la Padmanî. »

75. Et le roi dit à Padmâvatî : « Le sultan a fait de toi sa propre sœur; montre sa propre sœur à ce héros qui est ton frère, afin qu'il te fasse de grands présents. »

76. (Padmâvatî) fit revêtir de ses propres ornements une servante d'une extrême beauté; dès que

[1] Image empruntée au taureau que l'on dompte en lui passant un anneau au nez :

गल कंट लाये ये राये के नाक नीवण कावा ॥

celle-ci montra son visage au pâdichâh, il tomba la face contre terre.

77. Alors Râghava dit : « Ô roi des hommes! écoute; ce n'est point là la Padmanî; comment donc es-tu tombé ainsi? elle est bien plus belle encore! »

78. « (La Padmanî) a un palanquin plaqué de laque, et le bâton qui le supporte est aussi plaqué de laque; les huit coussins sont de laque, et il porte trois marques faites avec de la laque (?). La couche, tout odorante et gracieuse à voir, est parfumée de safran, d'aloès et de musc. Sur cette couche repose la Padmanî, belle comme la déesse Dourgâ; sache-le bien, ô sultan Alâ-oud-dîn! la Padmâvatî exhale le parfum du lotus. »

79. Alors, prenant la main du roi, Alâ-oud-dîn lui dit : « Tu m'as montré une autre femme, et tu as usé de fraude à mon égard! »

80. Et le roi se mit en colère; il dit, en s'adressant à Padmâvatî : « Montre ta face, viens vite; pourquoi avoir usé de fraude? » Elle montra sa face, la Padmanî, étant retournée auprès du treillage découpé en losanges; à sa vue, le sultan fut renversé, et il fut là longtemps, tout tremblant et abattu. S'étant remis, après quelques instants, le pâdichâh dit : « Je vais retourner sous ma tente; comment ferai-je l'éloge de ce roi? Ratan-Sén s'est montré bon frère? »

81. Il parcourut toute la citadelle, le pâdichâh, et fut très-satisfait, (et comme il se retirait), le roi fit des largesses abondantes à tous les gens de sa suite.

82. Le râna Ratan-Sén, seigneur de la forteresse de Tchitor, et le pâdichâh, seigneur de Dehly, ressentirent une grande joie de se trouver réunis dans le palais (?).

83. Le sultan se retira donc; arrivé à la première porte, il offrit à Ratan-Sén, son frère, une grosse somme d'argent. Et le sultan marcha encore; à la seconde porte, il fit un autre présent. Il arriva enfin hors de la citadelle; à ce moment, le roi ressentit en son cœur un vif désir d'obtenir davantage; son cœur était en proie à la cupidité, par suite des dons qu'il avait reçus. Le sultan lui en offrit d'autres afin de le mieux tromper; le roi Ratan-Sén était de plus en plus avide; le pâdichâh (l'amena ainsi jusqu'à son camp et) le fit prisonnier.

84. A cette nouvelle, tous les gens de la citadelle demeurèrent dans la confusion : « Ô peuple! on a emmené le roi; le sultan a commis une trahison! »

85. Toujours (le sultan) fait frapper le roi qui ne peut plus supporter les coups de fouet; il lui dit : « Donne-moi la Padmanî, et tu obtiendras de sortir vivant d'ici! » L'ayant conduit au bas de la citadelle, il montre à tous leur souverain, et le suspend la tête en bas. Tous les sujets de Ratan-Sén s'affligent à ce spectacle. A force de recevoir des coups, le râna perd courage : « Oui, oui, je donnerai Padmanî! Envoyez un officier du palais, ne me frappez plus et je vous ferai amener la Padmanî! »

86. Le roi envoya un officier, en disant : « Don-

nez Padmânî, si vous désirez que je conserve la vie; ne tardez pas un instant. »

87. La reine Padmâvatî répliqua : « Ô roi Ratan-Sén ! ne donnez pas votre femme ! Abandonnez plutôt la vie qui vous est chère, mais ne donnez pas votre femme à un autre. Personne n'échappe à la mort (quand son heure est venue); résignez-vous, afin d'acquérir un nom glorieux dans le monde. Plutôt que de vous déshonorer, avec moi, perdez la vie. » Ainsi parla la reine[1].

88. Alors, prenant du bétel[2], Padmâvatî alla

[1] Cette strophe est de l'espèce appelée कुंटलीया; le mot qui la commence doit invariablement se retrouver à la fin.

कह रानी पदमावती रतनसेन राजान नारि न दीजे।
आपनी तजीये पीउ परन आर कु नारी न दीजे।
काल न छुट कोये सीस दे जग जस लीजे।
मत कलंक लगावे आप कु मो सत धुवे जान कह रानी॥

[2] Voici le sens de l'expression *prendre le bétel*, पान ou वीडा लेना, ou bien वीडा डालना, *jeter le bétel*. Quand une personne est dans l'embarras, elle prend une feuille de bétel et va la jeter au milieu d'une assemblée. Celui qui relève ce bétel et le place sur sa tête déclare se charger de l'affaire à ses risques et périls. (Voir le Dictionnaire de Shakespear, au mot بیڑا.) Gôra était le frère de Padmâvatî, et Bâdal le neveu de celui-ci. Dans les *Annales du Radjasthan* du colonel Tod, il est dit: « Badul was but a stripling of twelve, « but the Radjpoots expect wonders from this early age (vol. Ier, p. 264) ». Notre texte qui, en effet, représente Bâdal comme un enfant, ne précise pas son âge. Faut-il admettre qu'il n'avait, en effet, que douze ans? Plus loin, on voit paraître sa femme; cette circonstance ne suffit pas cependant à réfuter l'expression de *stripling of twelve*. On sait que, dans l'Inde, les enfants des grands sont mariés ou, au moins, fiancés dès le bas âge.

trouver Bâdal : « Je n'ai personne qui prenne ma défense ; Bâdal est mon seul espoir ! »

89. Les grands ont tenu conseil : « Que l'on donne Padmâvatî au sultan et que l'on sauve Ratan-Sén ! Voilà ce qu'ont dit les *raïs* du roi. »

90. Bâdal lui répondit : « Allez trouver Gôra ; je prends ce bétel et le pose sur ma tête ; ne vous chagrinez pas ainsi en votre cœur. »

91. « Toi qui es prince, ô Gôra ! tu es le plus grand dans l'armée ; toi qui es prince, ô Gôra ! sauve-moi donc ! toi qui es prince, ô Gôra ! » Ainsi parla la reine Padmâvatî : « Il n'y a point d'autre héros qui prenne ma défense et mon honneur repose sur toi. » Et la Padmanî s'écria : « Sauvez le roi Ratan-Sén ! »

92. « Ô frère, ayant mis mon espoir en toi, je suis venu près de Gôra, dans ma détresse. Le roi souffre de cruels tourments ; faites quelque chose pour lui, ô amis ! Les conseillers ont dit, après avoir délibéré : livrez la Padmanî et sauvez le roi, ne tardez pas un seul instant. Maintenant, je viens près de vous chercher un refuge ; si cela vous plaît, vous pouvez me sauver ! » Gôra, ayant relevé la feuille de bétel, répondit : « Va, ma sœur, et reste en paix dans ta demeure. »

93. (Gôra), l'oncle, alla dire à son neveu (Bâdal) : « L'armée du sultan Alâ-oud-dîn est nombreuse et puissante ; comment la combattre ? »

94. Alors Bâdal dit : « Préparez cinq cents litières[1],

[1] Sept cents, selon le colonel Tod : « No less than seven hundred

et dans chacune faites placer des groupes de quatre soldats. Que toutes les armes y soient déposées, et que des chevaux tout équipés marchent en avant; puis, faites dire au sultan : « Je vous livre la Padmanî; que vos Turcs n'approchent pas! Puis, quand les fers du roi seront brisés, venons-en aux mains avec l'armée ennemie. Ne les laissons pas échapper à notre regard, et, le cimeterre au poing, faisons voler la tête du pâdichâh! »

95. Bâdal dit : « Écoute, ô mon oncle! avec toi, je combattrai contre le pâdichâh! avec le sultan, j'engagerai la mêlée; j'exterminerai les brigands! D'autres guerriers se chargent de briser les fers du roi; quand il paraîtra à notre tête, moi, je ferai un effort suprême et j'acquerrai de la gloire dans le monde! Comme Râma, qui s'est fait un nom dans le monde, je tuerai le Râvana en un instant! Je renverserai les éléphants, je mettrai en pièces les chameaux, et ferai fuir honteusement le pâdichâh[1]! »

96. Gôra et Bâdal se mirent à faire cette réflexion : « Contre le sultan, comment combattre? son armée est immense! »

97. Bâdal ayant appelé les grands au conseil, ils arrivèrent tous en courant. « Maintenant, faites vite ce qui a été convenu; » ainsi parlèrent les raïs assemblés.

« covered litters..... (vol. Ier, p. 263). » On verra, plus loin, qu'il en sortit trois mille Râdjpoutes.

[1] गेवर गोराये तोट वषतर (persan اشتر, sansc. उष्ट्र) स्याहा चलाउ चीन्ह ॥ (جنهه جراون).

98 et 99. Et vite, on appela des ouvriers qui firent les litières, sur lesquelles on jeta des housses de velours amaranthe. A l'intéreur se tenaient assis des groupes de quatre soldats, deux de chaque côté; ils ont là toutes leurs armes, et la troupe s'avance en bon ordre. Les ayant ainsi cachés, Bâdal monta à cheval pour accomplir son projet, et les princes firent venir un héraut d'armes qu'ils envoyèrent vers le sultan.

100. « Les princes vous livrent aujourd'hui Padmanî, ô sultan! » Celui-ci fit de grands présents à l'envoyé, tant il était satisfait.

101. Le pâdichâh lui fit de grands présents : « Écoute, ô envoyé! et prête attention. Va dire à Bâdal qu'il m'amène au plus vite la Padmanî. »

102. Dès que lui arriva l'ordre du sultan, Bâdal se trouva prêt : « Écoutez, ô Râdjpoutes! prêtez l'oreille; apprenez comment vous devez combattre.

103. « D'abord sortez des litières, puis réunissez-vous, et montez vite à cheval. Saisissant vos javelots, réunissez-vous, courez, attaquez les mécréants[1]. Quand le javelot sera brisé, alors tirez vos sabres; quand le sabre se brisera, combattez avec la massue; quand la massue se brisera, sautez à terre et frappez devant vous avec le poignard. » Bâdal s'écria : « Ô Râdjpoutes! réunissez-vous tous pour un effort suprême. »

104. Comme Bâdal se préparait ainsi à com-

[1] Les méchants, दुरसान.

battre, alors arriva sa mère : « Ô Bâdal ! toi qui n'es qu'un enfant, qu'oses-tu faire ?

105. « Ô Bâdal ! ô enfant ! tu es ma vie. Ô Bâdal ! ô enfant ! sur toi repose mon espoir. Ô Bâdal ! ô enfant ! sans toi, la vie n'est rien pour moi. Ô Bâdal ! ô enfant ! sans toi, tout m'est insipide ; sans toi, rien ne plaît à mes yeux et mon cœur se brise. Quand les canons éclateront avec bruit, comment combattras-tu contre le cimeterre du pâdichah[1] ? »

106. « Mère, pourquoi m'appelez-vous un enfant ? Est-ce que je vous demande en pleurant du petit-lait ? Quand j'abaisserai mon cimeterre sur la tête du pâdichâh, est-ce que je me mettrai à crier ?

107. « Le lionceau qui sort du ventre de sa mère aperçoit à peine le corps de l'éléphant, qu'il court, lui saute au front ; ainsi (ferai-je et) j'acquerrai un grand nom.

108. « Le lionceau qui aperçoit un homme, la nuit, ne recule pas. Le lion entraîne en un instant les plus grands animaux.

[1] Je ne puis m'empêcher de citer le texte de cette belle stance :

रे बादल बालक तुहो हे जीवन मेरा ।
रे बादल बालक मुझे आस रहे तेरा ।
रे बादल बालक तुझे बीन सब जग सुना ।
रे बादल बालक तुझे बीन सब ही आलुना ।
तुझे बीन न मुझे नेन कुछ दृट वी मुज छाती कटे ।
छुटत मालगोल तटहा केम स्याहा समसीर लडे ॥

Le mot *mâl gôl* signifie, je pense, « mitraille » (balles en chapelet). *Mâla-bourdj* est traduit, dans les *Annales du Râdjasthân*, par « chaplet-bastion. »

109. « Je suis un enfant, en vérité, moi qui briserai le corps des éléphants! Un enfant, moi qui culbuterai hardiment les lignes des éléphants! Un enfant, en vérité, moi qui briserai les fers de notre maître! Un enfant, moi qui renverserai et tuerai les cavaliers à coups de javelot! moi qui, avec le cimeterre et l'épieu, arracherai les défenses aux éléphants du pâdichâh! Ô mère! vous ferai-je rougir lorsque, rompant les lignes ennemies, je les mettrai en fuite! »

110. « Ce que tu auras fait, ô mon fils! aucun autre ne le fera; ainsi (dit sa mère) en le bénissant, va, et que la victoire t'accompagne! »

111. Lorsque la mère de Bâdal fut rentrée dans sa demeure, elle lui envoya sa femme : « Voilà que je n'ai plus personne pour me protéger; va à ton tour, et fais-le rester. »

112. S'étant arrangée avec coquetterie, la jeune épouse alla trouver Bâdal : « Pourquoi interrompre nos douces joies? pourquoi aller combattre? Aujourd'hui tu ne veux plus rester dans mes bras, lorsque ta jeunesse est dans tout son éclat! Tu n'as jamais encore supporté la moindre écorchure; comment affronteras-tu cette effroyable mêlée? Quand les canons éclateront, quand retentiront les mousquets, quand les têtes rouleront en éclats de dessus les corps, écoute, ô Bâdal! lui dit sa femme, ne fuis pas du champ de bataille [1].

[1] C'est-à-dire : « Renonce à aller combattre, ne t'expose pas à avoir « peur et à fuir lâchement. »

113. « Ô époux! une fois entré dans la mêlée, ne te montre pas poltron, ne me déshonore pas et toi aussi par la fuite; le monde ne parlerait pas bien de toi.

114. « La chair du poltron devient la proie des vautours et des chiens; il n'ose se montrer nulle part. (Dans l'autre monde), nous nous détournerons de lui et il ira en enfer. »

115. « Le mont Mérou serait ébranlé; le soleil se lèverait à l'ouest; le sel de roche, bouillonnant comme la canne à sucre, déborderait et couvrirait de sirop les montagnes; la terre tomberait en poussière; la mer abandonnerait son lit; les flèches d'Ardjouna manqueraient leur but; ce que le destin a écrit serait effacé, répondit Bâdal. Ô femme! écoute : les paroles passent quelquefois; mais, sache-le bien, jamais je ne fuirai; Bâdal ne quittera jamais l'armée[1].

[1] मेरु चले धु चले भाण जो पछम ऊगे।
सोंदुव चन जोवले पगु जो गीर लग पुगे।
धरणा गीर धवल उदधी मरजीद छोडे।
आरजुन चुके वाण लीषत वीधाता मोडे।
बादल कहे रे नार सुन बोल कबीही टले।
ना सुन पुट देऊ कबही बादल दल सो ना चले॥

La version hindie explique les trois premiers mots du troisième vers, धरणा गीर धवल, par आसमान धरती पे गीर पटे « le ciel tomberait « sur la terre, » sens qu'on ne trouve pas dans le texte, à moins de traduire धवल par « firmament. » पुट देऊ doit donc être ici pour l'expression hindoustanie-persane : پشت دیون « je fuirai, je tour« nerai le dos. »

116. « S'il périt dans le combat, très-bien ; s'il survit, mieux encore. De cette manière, notre beau pays de Mewar obtiendra la joie[1]. »

117. Ayant réjoui sa femme (par ses belles paroles), Bâdal alla faire préparer des litières, sur lesquelles bourdonnaient de toutes parts les abeilles (attirées par le parfum qu'on y avait répandu[2]).

118. Les litières descendent de la forteresse, les gens du pâdichâh s'avancent en foule à leur rencontre ; les chefs mogols, les princes et les grands viennnent en foule pour voir (la reine).

119. Gôra et Bâdal sont tous les deux à cheval ; et, ayant abordé le pâdichâh, ils lui font aussitôt le sâlam.

[1] Ce distique est d'une extrême concision et d'une grande difficulté :

जो मुवा तो अत भाल जो पर्या (?) तो सार ।
बीहु परकारे डे संपो माद लघु मेवार ॥

Je lis पर्या (*paryâ*), du verbe *parnâ* (pour *paṛnâ*), dans le sens de « rester, survivre ? » संपो viendrait d'un verbe *sampanna*, formé du sanskrit संपद् ? लघु est pris ici dans le sens de « beau, agréable. » Voici le texte beaucoup plus clair de la version hindie : ये खावंद (خاوند) को बात सुनकर अवरत (عورت) बहुत खुस (خوش) हुई अर सखो से कहने लगी । जो खावंद जीत कर घर आये तो बहुत आछा हे जो काम आये तो मैं सती होंगो । सो आपने घर दोनो बात से वाजि (بازی) बचागा ॥ « Ayant entendu cette parole de son époux, la femme (de « Bâdal) dit à ses compagnes : S'il revient victorieux à la maison, « alors c'est très-bien ; s'il est tué, alors je me brûle sur son corps. « Ainsi, des deux manières (par les deux choses) notre maison sera « prospère (glorieuse, exempte de déshonneur.) »

[2] Pour mieux faire croire à la présence de la Padmani.

120. « Nous amenons la Padmanî, ô sultan! Tes émirs se sont précipités à sa rencontre. C'est une honte pour nous et pour toi; ta sœur[1] en est tout affligée. »

121. Le sultan les fit écarter avec le bâton : « Qu'aucun soldat ne s'avance pour regarder; que chacun se retire, sous peine d'être mis à mort et d'avoir sa tente pillée. »

122. La crainte les fit rétrograder. Gôra et Bâdal adressèrent au sultan cette requête : « Ordonnez que Ratan-Sén aille recevoir Padmâvatî. »

123. Bâdal pénètre là où se tient le roi, les fers aux pieds; il incline son front jusque sur les pieds du prince; le roi tremble de colère : « Vous êtes mes ennemis; car vous vous conduisez envers moi comme des ennemis, vous qui venez ici avec mon épouse préférée. » Et Bâdal répondit en souriant : « Pardonnez, ô seigneur! prenez patience; sous l'apparence de Padmâvatî, il y a dans ces litières des héros qui viennent combattre. »

124. Il emmène le roi comme pour qu'il se joigne à Padmâvatî; les autres sont arrêtés dans un même lieu. Au fond de la litière, où le roi pénètre, ils ont amené un forgeron.

125. Celui-ci a vite brisé les fers du roi, qui monte aussitôt à cheval. Les tambours retentissent, et, à ce signal, sortent tous les autres guerriers.

126. Les tambours de guerre battent la charge.

[1] On se rappelle que Padmanî est devenue la sœur du sultan par une sorte d'adoption.

(Les Râdjpoutes) s'avancent avec joie; ils chantent des airs guerriers, ceux qui ont le cœur héroïque; le cœur des poltrons tremble et se trouble.

127. De toutes parts résonnent les tambours de guerre de toutes formes; les longs tambours retentissent; (à leur bruit) se mêle le son des instruments guerriers[1].

128. « Trois mille Râdjpoutes attaquent avec vigueur et nous menacent; ils sont entrés, les fils des misérables, en répétant à grands cris : Râm! Râm[2]! ».

129. (A cette nouvelle) le tumulte se répand dans l'armée du pâdichâh : « Holà! quelle est cette attaque imprévue? A la place de la Padmanî, des Râdjpoutes se sont élancés au combat. »

130. Poussant des cris, ils arrivent, l'arme au poing; ils ont préparé leurs éléphants, les généraux du pâdichâh et celui-ci paraît au milieu d'eux.

131. Gôra et Bâdal, les deux héros, portent des guirlandes de fleurs à leurs fronts; la tête enduite de parfums, ils chargent les gens du pâdichâh.

[1] Il y a accumulation de mots exprimant les diverses sortes de tambours : तबल (طبل) l'*attabl* des Arabes; तुर, तबुर, रणतबुर « tambour de guerre; » ढोल « grand tambour, espèce de tymbale; » दमामा (persan, دمامه) « tambourin; » on y voit figurer aussi le hautbois ou clairon (?), सरनाउ, des clans râdjpoutes.

[2] कोरपन के सुत « les fils des misérables, » terme injurieux employé par les Mogols pour désigner ceux qui se nomment eux-mêmes *Râdj-pouts* « fils de rois. » Le cri de guerre des Râdjpoutes est *Râm* ou *Râma*, parce qu'ils prétendent appartenir à la même race que ce demi-dieu.

132. Dès que le tumulte s'apaise, Gôra et Bâdal arrivent au premier rang; ils se trouvent face à face avec le pâdichâh, et les voilà qui brandissent leurs cimeterres. — Leurs cimeterres s'abattent sur le cou (des Mogols) en causant (parmi ceux-ci) une terrible destruction. Ils ont déployé la vigueur de leurs bras, renversant armures sur armures. — Arrivé en personne au milieu de son armée, comme le dieu de la guerre (Kartikéya) s'élancerait et combattrait les rois de la terre, coupant (les têtes) comme des lotus dans un étang; (ainsi), là où passe le cimeterre de Gôra s'entassent les corps des guerriers robustes.

133. La première fois, il combat contre vingt-deux guerriers en décochant des flèches; les flèches qu'il lance ne manquent pas le but, car le Râdjpoute touche le but, sans le manquer. — Il combat; les éléphants qui se présentent sont renversés; il culbute les chevaux en s'élançant (à leur rencontre). Gôra frappe avec l'épieu de fer, qui fait éclater par le milieu le front des éléphants. Il a brisé les caparaçons de fer et les selles des chevaux, étant sorti pour la seconde fois; alerte en ses mouvements, il abandonne l'épieu pour saisir le sabre. — Ce sabre, fabriqué dans le Khorasan, est dur comme le diamant et de couleur bleue; Gôra fait tomber les héros et voler les têtes, d'un seul coup. — Il abandonne encore le sabre pour la massue, qu'il fait tournoyer; alors il écrase en foule les brigands de l'armée du pâdichâh. — Il la fait tourner en cer-

cle; les fantassins qui marchent en avant prennent la fuite, et les chefs ne peuvent affronter son voisinage. — Au milieu des chefs ennemis, il allait, comme Yama, le dieu de la mort à la grande bouche, saisissant les corps des hommes et les brisant de sa main. — Il a tué trois éléphants aux longues défenses; il a tué des généraux mogols; alors Gôra parut au front de l'armée. Le voilà qui combat sur son char; voilà le héros Gôra qui tombe frappé mortellement. — On cria (en pleurant) le nom de Gôra! Gôra! et alors Bâdal entra dans la mêlée.

134. Il entre, le fortuné héros, et il combat là où les plus braves combattent en rangs serrés; là où la bataille est le plus acharnée, là où on lutte corps à corps, il tourne, il tourne, et là où il passe et repasse, il brise quelques membres. Saisissant les éléphants, il les fait tomber à terre par leurs défenses et les tue en les écrasant. L'Océan fut frappé de stupeur à la vue de cette paire de héros combattant ainsi; le serpent Sesha, qui nageait, s'enflamma, contracta son corps et frappa l'eau avec bruit[1].

[1] Cette strophe est remarquable par son extrême difficulté d'abord, puis par son mouvement rapide et animé:

सुभां सुभट सो लडगी पडगी ज्ञाहा पडग भाठा ।
भंट ज्ञुडगी ज्ञाहा ज्ञुडगी ज्ञुडगी ताहा ज्ञोड घटा ।
घड मुडगी मुडगी ज्ञाहा मुडगी मुडग कोड ग्रांगन मोडल ।
गहर गहर गज दंत भंत ज्ञे भु पे पतग हता उत ।
सगर मरावन सुपरी ज्ञुडे ज्ञवान ग्रायेसी ज्ञोगल ।
तु सेसा पेर सलक सो घडक घड कया धवल ॥

135. Silencieux et attristé, il se mit en marche et arriva au milieu de son armée qui reculait, lui-même, le khân[1] des Kâfirs, monté sur un éléphant qu'on lui amenait. L'éléphant refusait d'avancer; par suite des coups qu'il avait reçus, il hésitait à marcher. L'enfant Bâdal avait à combattre contre d'autres chefs mogols; le roi parut (et Bâdal) ne reste pas à combattre le pâdichâh, car la nuit approchait; après l'avoir délivré de ses fers, Bâdal envoya (Ratan-Sén) dans son palais.

136. Il y eut un grand combat digne du Mahâbhârata : les têtes des héros furent brisées; ceux-là moururent, dont la vie sur cette terre était près de finir. Les Râdjpoutes couchèrent sur la poussière bien des Turcs, et l'enfant qui portait (encore) le collier à cinq rangs de perles se fit un nom dans le monde[2]. Le dieu à la dent d'éléphant (Ganéça) s'inclina par respect pour lui, et les Apsarâs chantèrent des hymnes de joie. Victorieux, sur son char, Bâdal revint, et le roi Ratan-Sén alla le trouver sous sa tente.

137. Pour honorer Bâdal, l'Apsarâ[3] descendit avec des présents, portant sur sa tête des vases remplis de perles. Descendue près de lui, elle célébra sa gloire et le bénit : « Puisse-tu vivre un

[1] खाना खफीर.

[2] On a vu, plus haut, que la tradition ne donnait que douze ans d'âge à Bâdal.

[3] C'est Padmanî qu'il faut lire, ou qu'il faut entendre par ce mot, comme l'explique le texte hindi.

million d'années ! Les plus fameux guerriers chantent ta gloire ; je suis prête à me sacrifier pour ton nom, et mon époux est ton esclave[1]. Gôra est tombé ! Bâdal est un héros terrible. Heureuse, heureuse sa mère parmi les mortels ! »

138. Quelques femmes dirent à Bâdal : « Où est celui à qui appartient notre vie ? Parle-nous, parle-nous de notre époux, car je suis plongée dans l'inquiétude ! »

139. Avec un visage affectueux, Padmanî[2] demanda : « Ô Bâdal ! écoute, ô mon époux ! tu as tenu ta promesse, tu as triomphé en écrasant les guerriers ! »

140. Sa tante (la veuve de Gôra) dit à Bâdal : « Gôra n'a point reparu ; il sera mort en faisant fuir, à lui seul, les troupes ennemies ; raconte-moi cela. »

141. « Il s'élançait furieux (répondit Bâdal) ; un éclat surhumain sortait (de son corps) ; il a tué en masse des hommes et des chevaux ; il est tombé, Gôra, comme tomberait un éléphant !

142. « Gôra est mort en héros ; ferme dans la mêlée, il n'a pas fui du combat ; il y est mort, après avoir chassé devant lui les chefs mogols et dispersé les combattants.

143. « Il s'élançait furieux ; un éclat surhumain

[1] कंत हामारो मोल्त लीये « Tu as acheté mon époux ; il t'appartient ; « tu as tous les droits sur lui. » Les deux textes ont la même expression मोल्त लीय.

[2] Le texte hindi met, avec plus de raison, ces paroles dans la bouche de la femme de Bâdal.

sortait (de son corps); il a tué en masse des hommes et des chevaux; il est tombé, Gôra, comme le lion de la Victoire! »

144. (La veuve répondit) : « Il est bien qu'il soit mort en héros victorieux; il n'y a pas de déshonneur, et son triomphe sera célébré dans le monde. »

145. La femme de Gôra alla sur le champ de bataille avec ses compagnes; la tête du héros ne se trouva pas et la voix d'un immortel se mit à dire :

146. « La tête de Gôra a été immédiatement enlevée par trois vautours; s'étant échappée de leur bec, elle tomba au milieu de la troupe des Dévas. S'étant échappée du milieu de la troupe des Dévas, elle alla tomber dans le Gange; et Civa, l'ayant retirée du Gange, la plaça dans le collier de têtes de mort (qu'il porte au cou). » Alors, appliquant son front à terre, sur les pieds de son époux, elle prépara le sacrifice de sa personne pour aller, joyeuse, rejoindre Gôra dans la demeure de Civa.

147. A ces mots, la femme de Gôra alluma le bûcher; tenant en main le turban de son époux, elle s'en alla avec joie dans la demeure de Civa, où ils furent réunis tous les deux.

148. Cette histoire de Gôra et de Bâdal a été terminée par la faveur du précepteur spirituel, et de Sarasvatî (la déesse de l'éloquence); aussi, je leur adresse mes salutations selon la loi.

149. L'an 1680 du *Samvat*[1], à la pleine lune du mois Phâlgouna, Djatmal a mis au jour cette

[1] L'an 1624 de J. C.

histoire pleine du sentiment héroïque et du charme de la poésie.

150. Il habitait dans la ville de *Mortchhaṭa*, là où le peuple demeure dans un inaltérable bonheur, là où règne une grande allégresse dans toutes les maisons et où le chagrin ne se montre nulle part,

151. Là règne le khân Ali, fils de Nazir-oud-dîn, chef de tous les Paṭans, et qui est comme la lune au milieu des constellations.

152. Le fils de Dharmsingh, qui se nomme Djaṭmal, est celui qui a écrit cette histoire dans le village de Sambar[1].

153. Si celui qui l'a entendue en a retiré quelque agrément, que le bonheur soit avec lui; Djaṭmal n'aurait point ces mérites, si Brâhma ne lui en avait accordé quelque peu[2].

Dans un second article, j'examinerai le récit de Malik-Mohammed, en le comparant avec celui de Djaṭmal, sous le double point de vue de la langue et des faits relatifs à la prise de Tchitor.

[1] Peut-être Samvar, dans le Mâlwa, à une petite distance d'Oudjaïn? ou bien Sambar, dans le Râdjasthan, province d'Adjmir?

[2] La version hindie se termine par cette courte sentence : जो कोई बांचे तीस कु देवा बचेगा ॥ «Quiconque le lira, Dieu le sauvera!»

OBSERVATIONS

SUR

LES MÉMOIRES D'HISTOIRE ORIENTALE,

DE M. CH. DEFRÉMERY;

ET SUR

LE DICTIONNAIRE DES VÊTEMENTS ARABES,

DE M. R. DOZY,

PAR M. GUSTAVE DUGAT.

Quid verum atque decens curo et rogo,
et omnis in hoc sum.
HORACE.

En adoptant l'épigraphe que M. Defrémery a placée en tête de l'un de ses mémoires, nous avons voulu peindre d'un seul mot le caractère de l'historien orientaliste dont les travaux sont justement appréciés en Europe, et indiquer en même temps le mobile qui nous soutient dans nos propres écrits.

On a dit qu'il n'était pas possible de faire de la critique impartiale en France, que la camaraderie y avait trop d'empire, que les blessures de l'amour-propre étaient mortelles, le rôle de juge plein de périls, qu'enfin, le *vitam impendere vero* n'était pas fait pour la critique. Est-ce à dire que la critique ne doit pas être juste? Quant à nous, nous sommes bien décidé à ne jamais sacrifier la vérité aux exigences de la vanité. Sans doute la critique devient difficile quand elle s'exerce à l'égard d'écrivains irritables au toucher de la vérité; mais la tâche est aisée en présence des auteurs qui font

l'objet de cet article. Au reste, celui qui a pour métier, souvent facile, de montrer les endroits faibles, peut très-bien, et il le doit, conserver dans ses remarques cette urbanité de la conversation, encore plus nécessaire dans les écrits, témoins immuables de nos incartades.

I.

Les orientalistes adoptent, selon leurs travaux antérieurs, leur goût ou leur tempérament, un sujet d'étude spécial. On peut les diviser en deux grandes classes : les historiens et les littérateurs[1]. Parmi ceux qui ont dirigé leurs études vers l'histoire, il en est qui pensent qu'en dehors des successions de dynasties, des batailles, des faits politiques, il ne reste presque plus rien de sérieux à connaître. La littérature, la poésie, la philologie, sont à leurs yeux des études vaines, légères, bonnes pour les amateurs.

[1] (Note du rédacteur.) Les articles qui composent ce numéro étaient acceptés et composés avant que la commission du Journal m'eût fait l'honneur de me charger de la rédaction. Cette circonstance ne m'a plus permis de prier M. Dugat de modifier la forme trop absolue de son article; mais je pense qu'il n'existe pas d'école historique orientale qui réponde à la description qu'en fait M. Dugat, une école qui nie l'importance des idées et des faits moraux, ou qui veuille abandonner la philologie aux amateurs. Il me semble qu'une discussion sur la prééminence de l'histoire ou de la littérature serait bien stérile, surtout aujourd'hui, que les études sur l'histoire, la littérature et la grammaire, s'appuient tellement l'une sur l'autre, qu'il est devenu presque impossible de tirer une ligne de démarcation. Tous ces travaux ont pour but commun de nous faire comprendre l'Orient, et la valeur des ouvrages dépend du talent individuel et du savoir de l'auteur, bien plus que du rang qu'on voudrait leur assigner par une classification par rang de sujet. J. M.

Ces orientalistes apprennent de la langue du peuple dont ils veulent restituer les annales, tout juste ce qu'il leur en faut pour comprendre les textes historiques. Munis de l'*instrument*, comme ils disent, ils font de l'histoire. Mais comme ils n'ont pas approfondi le mécanisme de la langue, il arrive que ces historiens se trouvent aux prises avec des difficultés de style, de prosodie, qui arrêtent souvent leur marche; car l'histoire orientale, comme on le sait, est parsemée de pièces de vers, et écrite quelquefois en style très-recherché. Il est toutefois des historiens qui ont fait une étude sérieuse de la langue, et qui accordent à la littérature une importance réelle; mais c'est seulement lorsqu'elle leur vient en aide pour éclaircir un point d'histoire.

Aux yeux des orientalistes littérateurs, qui, il faut l'avouer, lisent avec une certaine indifférence les récits froids et secs des annalistes, la partie la plus intéressante de l'histoire est celle des idées, des sentiments, des mœurs. A la vie officielle des nations, aux évolutions par masses, ils préfèrent la vie intime de l'homme, les œuvres de son esprit. L'histoire des peuples n'est pas seulement dans leurs actes politiques et guerriers; mais encore et surtout dans les actes littéraires, philosophiques, scientifiques des individus qui ont exercé de l'influence sur la culture intellectuelle et morale de leur temps. Ce sont ces hommes, ou plutôt leurs livres, qui font les révolutions, changent l'aspect des empires et modifient les mœurs des nations. Donc, pour être un his-

torien complet, il faut être bon littérateur. Quant à la langue, les orientalistes littérateurs s'imposent le devoir de l'étudier à fond et y consacrent beaucoup de temps; car ils savent que l'étude de l'arabe, par exemple, est longue, difficile, et que ce n'est pas sans raison qu'on en a fait une science علم العربيّة. Mais ils pensent que c'est surtout dans les poëtes qu'il faut étudier ce bel idiome que les historiens, les grammairiens, les commentateurs auraient corrompu, dénaturé, si la poésie, cette vestale incorruptible, ne l'avait sauvé en le purifiant. La richesse, la perfection de cette langue nous apprennent, aussi bien que l'histoire, l'état de grande civilisation auquel était parvenu le peuple arabe à Damas, à Bagdad, à Cordoue, à Séville, à Grenade. Les civilisations indienne, chinoise et arabe ont leur idiome pour témoin de leur splendeur passée : telle langue, tel peuple. Je n'ai pas besoin, dans un recueil comme celui-ci, de parler de l'importance des langues : ne sont-elles pas les plus anciennes médailles des peuples? C'est en les étudiant qu'on parviendra à jeter quelque lumière sur les origines du monde, origines inaccessibles à l'histoire proprement dite.

Les orientalistes littérateurs sont convaincus que les littératures de l'Orient doivent être étudiées pour elles-mêmes, qu'elles ont une haute valeur intrinsèque. N'offriraient-elles pas un grand intérêt, qu'il serait de leur devoir de les faire connaître pour constater le niveau intellectuel des peuples orientaux. Mais nous savons que l'Orient nous a légué d'im-

menses richesses littéraires; en méconnaître le prix et regretter le temps consacré à les recueillir, ce serait manquer de goût, du *sens* des lettres, ou être absorbé par de bien graves préoccupations. On ne peut s'empêcher de sourire en lisant cette sentence du savant Weyers :

« Qui vero poëtas Arabum propter ipsorum præs-« tantiam legat, si non sensu carere, certe otio suo « abuti videtur[1]. »

Les orientalistes, qui ne donnent de la valeur à la poésie et à la littérature qu'autant qu'elles servent d'instruments à l'histoire, feront bien de relire l'article de Silvestre de Sacy, sur l'utilité de la poésie arabe, inséré dans le *Journal asiatique* de juin 1826 : « J'ai parlé jusqu'ici, dit le grand orientaliste, comme si la poésie arabe ne méritait pas par elle-même de devenir l'objet d'une étude spéciale; et on a pu croire que, passant condamnation sur les défauts qu'on lui a reprochés, je me bornais à demander grâce pour elle, *en faveur des services qu'elle peut rendre à la science historique*. Je suis bien éloigné de penser ainsi, et pourvu qu'on m'accorde que, tout autre intérêt à part, un homme de goût peut encore, sans risquer de compromettre sa réputation, et sans s'exposer aux sarcasmes d'une philosophie dédaigneuse et morose, consacrer d'honorables travaux à se pénétrer des beautés des poëtes de la Grèce et de Rome, et à en faciliter l'étude aux autres, je dirai hardiment que

[1] Voyez *Specimen criticum exhibens locos Ibn Khacanis de Ibn Zeidouno*, *Theses*.

la poésie arabe n'a pas moins de droits à exercer les talents de ceux qui ont choisi, pour se rendre utiles et honorer leur siècle, la carrière de la littérature orientale. »

La division des orientalistes en deux classes existe depuis fort longtemps. Si l'on remontait aux premiers jours de l'orientalisme, on verrait que cette bifurcation s'est produite naturellement, fatalement. Il y a eu et il y aura toujours des hommes adonnés à l'étude du *fait*, et des hommes préoccupés de l'*idée* : l'école historique et l'école littéraire. Ces deux écoles ont eu leurs phases, leurs transformations; mais elles ne sont destinées à périr ni l'une ni l'autre, ni surtout l'une par l'autre. Il n'y a en effet aucune raison, comme l'a dit M. Mohl dans son dernier rapport, pour qu'elles soient séparées et ennemies. Qu'au temps de Galand, et même à une époque plus rapprochée de nous, les littérateurs aient sacrifié à l'élégance du style la fidélité due aux textes, les historiens, de leur côté, ont-ils été plus exacts ? N'ont-ils jamais négligé, altéré des textes, faute d'études littéraires suffisantes ? L'école historique ne peut pas prétendre l'avoir emporté sur l'école littéraire. Celle-ci n'est pas morte, elle s'est transformée, ses vues sont aujourd'hui plus larges, plus profondes, et elle s'est corrigée de son inexactitude. L'école historique fait comme elle. Que ces deux sœurs, amies, inspirées d'un souffle nouveau, plus puissant, continuent donc, l'une par les sables mouvants de l'histoire, l'autre par les fraîches oasis de la

poésie, leur marche grave ou légère vers leur but commun, la résurrection complète de l'antique Orient.

Quelques-unes de ces observations générales peuvent s'appliquer à la manière de travailler de M. Defrémery. Cet orientaliste, adonné à l'étude sérieuse de l'histoire et de la géographie, ne me paraît pas avoir assez apprécié l'importance des travaux littéraires. Du reste, à chacun sa tâche : celle qu'il s'est imposée, ce n'est pas la moindre, est de chercher à mettre en lumière les points obscurs de l'histoire orientale. M. Defrémery possède la première qualité de l'historien, l'exactitude. Ce qui le préoccupe le plus, c'est d'être un narrateur fidèle; mais dans ses écrits, déjà nombreux, on ne voit, jusqu'à présent, que des détails de l'histoire orientale. Espérons qu'un jour il nous fera connaître quelque grande époque historique, et que nous aurons de lui un ouvrage d'ensemble.

Ce morcellement qu'on remarque dans ses travaux ne semble pas lui permettre de présenter des aperçus philosophiques. En rendant compte de son mémoire sur les *Émirs el-Omara*, M. Dozy a eu l'occasion de faire cette remarque. Nous aimerions que l'historien démêlât le caractère des événements, et signalât leur portée; il semble que celui qui a découvert, traduit, analysé des faits, doit en connaître mieux qu'un autre le sens caché. L'historien n'a pas achevé sa tâche, quand il n'a pas indiqué la signification de tel règne, le rôle de telle dynastie, les efforts des races mortes ou à l'agonie, vers une condition

meilleure. Le besoin de notre époque est de rechercher dans l'histoire l'énigme de ce livre du passé, où l'on épèle l'avenir. L'intérêt de l'histoire et son utilité, se trouvent dans les enseignements qu'elle nous donne, dans les réflexions qu'elle fait naître sur les hommes et les choses, dans les rapprochements d'une époque éteinte avec une époque vivante.

M. Defrémery pourrait répondre que l'histoire orientale n'est pas encore arrivée à ce point d'homogénéité qui permet d'émettre facilement des vues synthétiques; que le rôle de l'orientaliste historien est encore et sera longtemps un rôle d'analyste; qu'il faut d'abord exhumer les faits des manuscrits, leur rendre par la critique toute leur vérité; enfin, réunir tous les matériaux de l'histoire au moyen des traductions et des recherches avant de l'édifier.

M. Defrémery aurait sans doute raison; mais l'histoire, telle qu'on nous la fait, ne laisse pas cependant que d'être bien aride. L'écrivain n'est pas assez ému par le sujet qu'il traite; il assiste en spectateur impassible aux événements qu'il raconte. Rien pour lui, dans l'objet de ses études, n'est sujet à idées, à inspiration; on dirait qu'il a chargé un étranger d'écrire à sa place. On aimerait cependant à voir de temps en temps l'âme de l'écrivain à travers les faits de l'histoire.

II.

L'ouvrage de M. Defrémery est divisé en deux parties, dont la première seulement a paru. Elle se

compose de morceaux inédits d'histoire orientale et de comptes rendus de divers ouvrages d'histoire, de géographie, de philologie et de numismatique. « Ces morceaux, dit M. Defrémery, forment à peine le quart du contingent que j'ai fourni depuis treize années à la presse scientifique ou littéraire. » Il s'est borné à reproduire ceux de ses articles qui se recommandent, soit par l'importance des ouvrages qui y sont analysés, soit par l'examen de quelque question d'histoire ou de critique.

Notre intention n'est pas de faire l'analyse d'un livre qui n'est presque qu'un recueil de comptes rendus. Nous n'insisterons que sur les mémoires inédits qui sont placés en tête de l'ouvrage.

Dans son premier article, M. Defrémery fait connaître ses *Recherches sur un personnage nommé Içа, fils du cheïkh, et sur sa famille.* Au moment où ce personnage fait son apparition, le khalifat de Bagdad a perdu son prestige. Les gouverneurs de province se rendent indépendants. L'empire arabe est au pillage, et des aventuriers comme Iça, fils du cheïkh, cherchent à se faire leur part.

L'histoire ne dit presque rien sur les commencements d'Iça. Il reçut du khalife Motazz l'investiture de la ville de Ramlah, en 866 (J. C.). Il se révolta dans le Diarbekr, en 869, à Amid et à Méiafarikin, dont il avait reçu aussi le gouvernement. Lorsque ce khalife eut été tué, Iça, profitant du désordre, nomma gouverneur d'Amid son fils Mohammed, confia Méiafarikin à son autre fils Ahmed, et se ren-

dit indépendant. Puis il s'empara de Damas et de ses dépendances, sous le règne de Mohtadi et au commencement de celui de Motamid (870). Il supprima les tributs envoyés de Syrie au khalife, et se les appropria. Motamid lui envoya le diplôme d'investiture de l'Arménie, à condition qu'il ferait la prière en son nom, ce qu'il avait précédemment refusé. Içà fit ces concessions; mais le khalife donna le gouvernement de Damas et de ses dépendances à un de ses esclaves, qui battit l'armée du fils d'Iça. Celui-ci, affaibli par la défaite et la mort de son fils, prit le parti d'évacuer la Syrie et se dirigea vers l'Arménie. Iça mourut en 882-883. On ignore ce que devint sa principauté du Diarbekr après sa mort. *Selon toute apparence*, dit M. Defrémery, elle passa à son fils, nommé Ahmed. Mais celui-ci ne parvint pas à secouer la suprématie du khalife. Ahmed mourut en 898, et fut remplacé dans la souveraineté d'Amid par son fils Mohammed. Le khalife Motadhid voulut faire rentrer sous son autorité la province de Diarbekr. Il marcha sur Amid, et, après une assez sérieuse résistance, Mohammed demanda l'*aman* et livra la ville.

Tel est le squelette du mémoire de M. Defrémery. On le voit, c'est un gouverneur de province en révolte qui pille les tributs du khalife, parvient difficilement à se soustraire à son autorité, puis retourne à l'obéissance. A sa mort, il peut laisser sa principauté du Diarbekr à son fils, qui la lègue à son tour au sien. Iça seul était parvenu à se rendre quel-

que temps indépendant; ses deux fils, tout en conservant le gouvernement de leur province, étaient soumis au khalife. Je ne sais si ces circonstances, ces faits d'une importance secondaire, motivaient l'érection d'Iça, fils du cheïkh, en chef de dynastie, de la dynastie des *Cheïkhides*. Où manque l'ensemble, les détails prennent trop de valeur. M. Defrémery n'a pas encore traité une grande époque historique. Cependant, nous sommes loin d'avoir épuisé les vastes sujets. L'histoire d'une foule de dynasties célèbres, dont nous ne connaissons presque que les noms, ne devrait-elle pas tenter nos historiens orientalistes? Quelle intéressante entreprise que celle des monographies de ces villes qui ont eu une si haute signification politique, comme la Mekke, Médine, Damas, Bagdad, le Caire, Alep, Cordoue, Séville, Grenade, Fez, Maroc, Kaïrawân, etc.

Ceci nous amène à citer un passage du livre de M. Defrémery, qui servira de réponse à nos critiques. Dans ses *Observations sur quelques points d'histoire orientale*, M. Defrémery répond de la manière suivante au reproche qu'on lui adresse de donner, d'après les chroniques, plutôt des faits isolés qu'une histoire bien liée, et d'accorder une trop grande confiance à ses sources :

« Je suis de très-près, dit M. Defrémery, le récit des auteurs que j'ai sous les yeux, quand, toutefois, il ne me paraît pas contraire à la vérité; je n'essaye pas, par des conjectures hasardées, des suppositions gratuites, de dissimuler les lacunes, les obscurités

que présentent les annales de l'Orient. Je ne prétends pas surtout donner une histoire bien liée, quand je ne possède pas pour cela les éléments nécessaires. D'autres peuvent préférer une voie plus brillante, mais moins sûre; ils peuvent tenter prématurément d'écrire des histoires générales; j'admire leur hardiesse, je suis tout disposé à rendre justice à leurs efforts; mais je n'essaye pas de les imiter. Ma conviction intime est qu'on ne pourra retracer d'une manière suivie et avec exactitude une vaste période de l'histoire musulmane, que lorsqu'on possédera, en nombre suffisant, des monographies, des mémoires particuliers sur des points obscurs, difficiles. »

Il est, en effet, difficile de faire sur l'histoire orientale un travail d'ensemble. Ce n'est que depuis peu que nous avons commencé le défrichement du vieux sol de l'Orient; la récolte se fera peut-être longtemps attendre. Mais lorsque M. Defrémery nous donne une monographie, ne pourrait-il pas, en quelques lignes, nous faire connaître le milieu dans lequel se passe la scène qu'il nous raconte? Nous aimerions à être amenés doucement, graduellement, par un résumé des faits antérieurs, au fait particulier dont il nous développe les détails. Le plus souvent, il nous transporte brusquement au milieu d'un récit qui, malgré sa valeur, ne captive guère l'attention, l'intérêt n'étant pas éveillé par un rapide exposé de la situation, par une mise en scène suffisante. Il n'y a pas de pierre d'attente qui relie ce fragment à

l'édifice de l'histoire; on ne trouve pas le portique qu'on souhaiterait traverser avant de se rendre à ce lieu encore inconnu, qu'on craint de parcourir sans guide, sans initiation.

Nous faisions ces réflexions en lisant le troisième mémoire de M. Defrémery : *Récit de la première croisade et des quatorze années suivantes*, traduit de l'arabe de Kemâl eddîn. Nous aurions voulu trouver en tête de cet article un court exposé de la situation de l'Orient à cette époque. Une rapide introduction nous aurait fait connaître les lacunes qui existent dans l'histoire de cette période, et nous aurions mieux apprécié l'importance de ce nouveau document. D'un autre côté, M. Defrémery aurait pu faire un travail plus intéressant, en mêlant au récit de Kemâl eddîn les longues notes empruntées à Ibn el-Athir, et qu'il a mises au bas de son mémoire pour éclairer et compléter le récit. Il aurait pu faire un travail personnel, complet, en ajoutant aux détails fournis par ces deux historiens les faits empruntés aux nombreux auteurs qu'il a consultés. Quoi qu'il en soit, les historiens sauront gré à M. Defrémery d'avoir traduit ce morceau si curieux de l'histoire orientale, et il voudra bien nous excuser de passer si lestement sur un des plus beaux mémoires de son volume.

Sa notice de l'ouvrage intitulé : *The history of the Almohades*, texte arabe publié par M. R. Dozy, forme son quatrième mémoire. Le savant orientaliste hollandais a fait précéder le texte d'un morceau littéraire et de critique, dont M. Defrémery a donné la

substance. La biographie d'Abd el-Wâhid, racontée à grands traits, se lit avec beaucoup d'intérêt. On y trouve des détails sur la manière dont Abd el-Wâhid a composé son ouvrage; son caractère d'historien y est apprécié. M. Defrémery a traduit plusieurs passages qui intéressent la dynastie des Benou Hammâd, rois de Bougie. Des faits curieux, signalés par l'historien arabe, sont mis en lumière, comme, par exemple, la présence des Curdes dans les armées africaines. Nous aurions désiré, mais nous devenons bien exigeant en présence de ces travaux si bien faits, une notice plus complète sur ce volume, une sorte de résumé du texte fait chapitre par chapitre. Il est utile, indispensable de publier des textes; mais lorsque la traduction ne les accompagne pas, il devient nécessaire de faire connaître en détail le contenu du volume publié. C'est là une lacune que nous avons tous l'occasion de remarquer dans la partie bibliographique des journaux et revues consacrés à la science orientale.

A partir de la précédente notice, l'ouvrage de M. Defrémery devient un recueil de comptes rendus; nous n'avons pas la prétention de juger un juge aussi compétent que lui, et nous nous bornerons à indiquer ses articles, ne pouvant pas citer toutes les observations exactes, saisies, frappées de main de maître, qui abondent dans son travail.

On remarque une très-grande variété dans ces comptes rendus; des *Recherches sur l'histoire de l'Espagne* de M. R. Dozy, M. Defrémery passe à l'exa-

men détaillé de l'*Histoire du château de Blois*, par M. de la Saussaye, puis au texte persan de l'*Histoire des Atabeks de Syrie et de Perse*, par Mirkhond, publié par M. W. H. Morley. A l'histoire succède la géographie, un des sujets de prédilection de M. Defrémery. Il nous fait connaître la *Description du Khouzistan*, par H. Layard, mémoire, dit-il, qui est une des plus précieuses acquisitions que la géographie de l'empire persan ait faites dans ces dernières années; puis le *Voyage du cheïkh et-Tidjani dans la régence de Tunis*, traduit par M. Alph. Rousseau, et que les abonnés du Journal asiatique ont lu avec tant d'intérêt. La numismatique, annexe de l'histoire, comme la géographie, a nécessairement exercé la perspicacité de M. Defrémery, aussi voyons-nous dans son volume deux comptes rendus : l'un, de l'*Essai sur les monnaies des Bouïdes*, par M. J. Ch. Lindberg; l'autre, de la *Numismatique des rois Ghaznévides*, par M. Éd. Thomas. Il a consacré un article intéressant au *Dictionnaire des noms des vêtements chez les Arabes*, par M. Dozy; nous indiquerons plus loin les lacunes que nous y avons remarquées. Le livre de M. Defrémery se termine par deux articles étendus, approfondis et fort curieux sur l'ouvrage de M. F. Michel : *Recherches sur les étoffes de soie, d'or et d'argent au moyen âge*.

On ne peut qu'applaudir à l'idée de M. Defrémery d'avoir réuni en volume des articles égarés, et, il faut le dire, perdus dans quelques recueils périodiques. Si les comptes rendus sont ordinairement

des articles du moment, et, par conséquent, rapidement oubliés, il n'en est pas moins vrai que souvent ils renferment des faits nouveaux, des appréciations importantes, des enseignements, des idées remarquables dignes d'être retenues : c'est, du reste, la voie qu'on suit dans une autre sphère d'études. Beaucoup de livres nouveaux sur la littérature ne sont que des recueils d'articles de journaux ou de revues. Dans notre époque impatiente, on ne fait guère de livres de longue haleine. Mais, de cette manière, on arrache à cette vaste nécropole littéraire de journaux et de revues, des fragments pleins de vie et qui servent à édifier ou à réparer d'autres monuments par les enseignements qu'ils renferment.

Le style de M. Defrémery ne semble pas avoir eu de jeunesse, il est exact, correct, réservé, peut-être trop grammatical, en tous cas académique dans le vrai sens du mot. M. Defrémery a les qualités solides d'un écrivain sérieux. Ce qui plaît en lui surtout, c'est l'honnêteté, la loyauté de son talent. Il a le travail sûr, une érudition vaste, un jugement des plus sains. C'est un travailleur infatigable, un digne rejeton de ces laborieux érudits des derniers siècles.

III.

Nous avons réservé pour la seconde partie de notre travail le *Dictionnaire détaillé des vêtements chez les arabes*, par M. R. Dozy, dont M. Defrémery a rendu compte dans son volume. On ne trouve dans l'ar-

ticle de M. Defrémery qu'un assez petit nombre de critiques sur les textes cités par M. Dozy, et sur sa traduction. Nous voyons là une sorte d'éloignement, de répugnance presque à s'occuper des questions linguistiques : c'est un défaut que nous avons signalé chez les orientalistes historiens. Puisque l'occasion s'offre à nous, nous allons présenter quelques observations sur divers passages du livre de M. R. Dozy. Nous avions déjà communiqué ces remarques au savant auteur, qui avait bien voulu en reconnaître l'exactitude. Si nous les publions, c'est qu'elles nous paraissent offrir un certain intérêt philologique, et nous pensons que M. Dozy pourra nous savoir gré d'appeler de nouveau l'attention sur son remarquable ouvrage.

A l'article جلباب (p. 123) on lit le vers suivant, qu'une femme de la tribu de Hodhaïl chante à la louange d'un guerrier tué dans le combat :

البسيط تَمْشِى ٱلنُّسُورُ إِلَيْهِ وَهِىَ لَاهِيَةً
مَشْىَ ٱلْعَذَارَى عَلَيْهِنَّ ٱلْجَلَابِيبُ

M. Dozy traduit :

Les vautours se rendent là, où il succomba, en prenant plaisir à le voir. Là aussi vont les vierges en portant des *djilbâbs*.

Cette traduction me paraît inexacte. Le texte dit clairement :

Les vautours marchent vers lui en folâtrant comme (c'est-à-dire de la marche) des vierges revêtues de *djilbâbs*.

Le mot طائل, dit M. Dozy, p. 221, manque au dictionnaire dans le sens de *grand, abondant*. Je ne sais jusqu'à quel point il est utile de faire remarquer, comme le fait M. Dozy, que le dictionnaire ne renferme pas tel *nom d'agent*, tel *nom d'unité*. Ces noms sont virtuellement contenus dans la racine. Ainsi طال, « être long et abondant », aura nécessairement pour nom d'agent طائل, « grand, abondant ». Sans doute, toutes les racines arabes ne prennent pas dans le style toutes les formes grammaticales; les unes sont usitées, les autres inconnues. Faire connaître un mot inconnu, une acception nouvelle, une forme inusitée d'un verbe, c'est très-précieux; mais les transformations si communes du nom d'agent et du nom d'unité me paraissent inutiles à mentionner comme manquant au dictionnaire.

Voici les détails que donne M. Dozy sur le mot عصا, p. 303 : « C'est, suivant le Kâmous (éd. de Calcutta, p. 1917), le *khimar* (sorte de voile) de femme الخمار للمرأة; mais ce mot doit désigner aussi : *une espèce de voile, en forme de réseau*, que les Bédouins portent sur les épaules; car on lit dans les extraits du roman d'Antar (p. 24) :

لبس حوائج خليقات مختلفات وشبّك العصا على اكتافه

Il se revêtit de divers habits usés, et mit l'*aça* sur ses épaules en guise de réseau.

Ce passage se rapporte au frère d'Antar, Cheïboub, allant sous un déguisement à la reconnaissance des

chamelles Açâfir. Je crois que c'est à tort que, dans cette phrase, M. Dozy a fait de عصا un vêtement. Dans le roman d'Antar, je n'ai jamais vu عصا usité dans ce sens. Il fallait traduire : « Il se couvrit de vieux vêtements bigarrés, et jeta le bâton sur ses épaules. »

Ce qui a probablement induit en erreur M. Dozy, c'est le verbe شبك, qui a ordinairement le sens de *croiser, être entrelacé*, mais dont la signification moderne est *placer, mettre*. C'est un mot qui ne s'emploie guère qu'en Syrie, à la première forme, le plus ordinairement dans le sens de mettre, placer, poser un objet avec précipitation et à la légère. Ce mot se traduirait bien en français par *jeter*, comme dans cette phrase : il jeta son habit sur son dos. Je n'ai pas rencontré ce mot dans ce sens ailleurs que dans le roman d'Antar.

Burckhardt rapporte (p. 397) un proverbe qu'on a l'habitude de citer quand les citoyens du Caire murmurent parce qu'ils sont opprimés, tandis que les paysans ont bien plus forte raison d'être mécontents.

اذا كانت العمائم تشتكى الغسة (النفسة) أيش يكون حال الالبسة

Si les turbans se plaignent d'un vent léger, quelle doit être la condition des caleçons.

Le mot النفسة, mis entre parenthèses par M. Dozy, prouve qu'il n'a pas bien saisi le sens du proverbe.

Il aurait fallu écrire نسائم «vent immonde», mais pour rimer avec البسة on a écrit نسة. Le sens est assez clair.

A l'article *tartour* (p. 270 et suiv.), M. Dozy a donné le texte et la traduction d'un extrait de l'*Histoire d'Égypte* 'Ibn Iyâs. Il est question dans ce curieux passage d'une coutume qui se pratiquait le jour du Neurouz au Caire en l'année 787, et qui avait quelque analogie avec le carnaval et la fête des fous au moyen âge. On voyait la populace, altérée de jouissances, se faire maîtresse un jour d'orgie; donner des ordres et mettre un impôt sur les riches. Elle se grisait de pouvoir, de richesses, de joie, et le lendemain reprenait ses misères. «Les hommes du commun, dit Ibn Iyâs, avaient l'habitude de se réunir et de placer l'un d'eux, connu pour un bouffon, sur un âne. Cet homme était nu et coiffé d'un *tartour* fait de feuilles de palmier. Ils le nommaient l'*émir du jour de l'an*. Accompagné d'une grande foule, il se rendait aux palais des grands. Arrivé à la porte, il imposait le propriétaire pour de fortes sommes. Ils insultaient et injuriaient quiconque se refusait à donner, fût-il même l'homme le plus élevé du Caire; ils ne cessaient de faire faction devant sa porte jusqu'à ce qu'ils eussent reçu la somme qu'ils avaient fixée. Quelques-uns dans les rues s'arrosaient d'eau sale ou de vin, se jetaient des œufs au visage, s'appliquaient des coups sur la nuque avec leurs *khoffs* (bottines) et se lançaient leurs turbans. En sorte qu'on a dit à cette occasion : حتى قيل في المعنى

بدارى رجال للجنون ترجّلت
عمائمهم عن هامهم والطيالس
فللراح ما زَرّتْ عليه جيوبها (M. Dozy lit : حبوبها)
وللماء ما دارت عليه القلانس
مساحب من حر الرقاق على القفا
وصفع بانطاع حبى رياس (sic)

M. Dozy traduit :

Dans ma maison il y a des hommes livrés à la frénésie; les turbans et les tailesans ont quitté leur tête.

C'est au vent qu'appartient tout ce que son souffle attaque fortement, c'est à l'eau qu'appartient tout ce que.....

« Le mot قلانس ne peut désigner ici, continue M. Dozy, la coiffure appelée قلنسوة, mais j'ignore ce qu'il désigne en outre. J'ai omis le troisième vers, car j'avoue franchement que je n'y comprends absolument rien; et le manuscrit paraît très-fautif en cet endroit. »

Ces vers me paraissent avoir été défigurés et appropriés par l'historien Ibn Iyâs à la situation qu'il décrivait. En les comparant avec l'original, que je donne plus loin, on verra que ma supposition est justifiée.

Je lis le troisième vers comme il suit :

مساحِبُ مِنْ حُزْءِ ٱلرِّقَاقِ عَلَى ٱلْقَفَا
وَصَفْعٌ بِأَنْطَاعٍ جَنِيٌّ وَ يَابِسُ

et je traduis en ayant devant les yeux cette scène carnavalesque :

Des traces de l'ordure des rues sont sur les nuques et les coups de *nath'*[1] sont frais et secs.

M. Dozy n'a pas compris le second vers. C'est le seul des trois qui n'ait pas été défiguré ; il s'applique très-bien à la situation et à ces paroles d'Ibn Iyâs : « Quelques-uns dans les rues s'arrosaient d'eau sale et de vin. » M. Dozy a rectifié la traduction de ce vers. Nous allons avoir l'occasion de parler de sa longue note insérée dans la cinquième livraison de ses ouvrages arabes.

J'ai lu dans un recueil de poésies arabes, appartenant au cheïkh Fârès, l'original des vers qu'Ibn Iyâs a parodiés. Cette pièce de vers a pour auteur un poëte bien original, plein de verve, dont l'esprit jeta un joyeux reflet sur l'époque d'Haroun Errachid, je veux parler d'Abou Nowâs. Le genre comique est presque introuvable dans la poésie arabe ; Abou Nowâs est un des rares poëtes qui ont traité des sujets gais. Il a surtout célébré le vin et les réunions de buveurs. Mais sa plume est toujours élégante ; il se montre sans cesse préoccupé de la forme : c'était un artiste, un spirituel compagnon. S'il eût vécu dans les temps modernes, il esrait devenu membre du

[1] نطع pl. أنطاع *stratum*, pec. *ex concinnato corio factum*. Tapis, couverture, ce qu'on étend. Ce mot semble désigner ici quelque morceau de cuir, lanière ou *semelle*. On vient de voir que ces coureurs de rue s'appliquaient des coups sur la nuque avec leurs *khoffs*.

Caveau. Ce charmant poëte, qui mérite tant d'avoir un biographe, a été l'objet de plusieurs travaux. M. de Kremer, en 1855, a publié en vers allemands la traduction du Diwân d'Abou Nowâs, et M. de Hammer a donné, dans le troisième volume de son Histoire de la littérature arabe, des extraits de la vie de ce poëte, d'après plusieurs auteurs. Un orientaliste allemand, M. Ahlwardt, élève de MM. Kosegarten et Reinaud, a fait la copie de la vie d'Abou Nowâs d'après le petit *Kitâb el-Ar'âni,* que possède la bibliothèque de Gotha; il est sur le point de la publier, ainsi que toutes les poésies de ce curieux auteur, que de sérieuses et patientes recherches lui ont permis de recueillir. M. Ahlwardt a bien voulu mettre à ma disposition sa copie, dans laquelle j'ai trouvé la pièce de vers en question. Les variantes sont peu importantes comme on va le voir :

فى ٱلشّرْب

الطويل وَدَارِ نُدَامَى عَطَّلُوهَا وَ أَدْلَجُوا
بِهَا أَثَرٌ مِنْهُمْ [1] جَدِيدٌ وَ دَارِسُ
مَسَاحِبُ مِنْ جَرِّ ٱلزِّقَاقِ عَلَى ٱلثَّرَى
وَ أَضْغَاثُ رَيْحَانٍ جَنِيٌّ وَ يَابِسُ
وَلَمْ أَدْرِ مَنْ هُمْ غَيْرَ مَا شَهِدَتْ بِهِ
لِشَرْقِيِّ سَابَاطَ ٱلدِّيَارُ ٱلْبَسَابِسُ

[1] Le manuscrit de Gotha du petit *Kitâb el-Ar'âni* porte, folio 197, منها.

حَبَسْتُ بِهَا صَحْبِى فَجَمَّعْتُ شَمْلَهُمْ (1)
وَإِنِّى عَلَى أَمْثَالِ تِلْكَ لَحَابِسُ
أَقَمْنَا بِهَا يَوْمًا وَيَوْمًا وَثَالِثًا
وَيَوْمًا لَهُ يَوْمُ ٱلتَّرَحُّلِ خَامِسُ
تُدَارُ عَلَيْنَا ٱلْكَأْسُ فِى عَسْجَدِيَّةٍ
حَبَتْهَا بِأَنْوَاعِ ٱلتَّصَاوِيرِ فَارِسُ
قَرَارَتُهَا كِسْرَى وَفِى جَنَبَاتِهَا
مَهًا تَدَّرِيهَا بِٱلْقِسِىِّ ٱلْفَوَارِسُ
فَلِلرَّاحِ مَا زُرَّتْ (2) عَلَيْهِ جُيُوبُهَا
وَلِلْمَاءِ مَا دَارَتْ عَلَيْهِ ٱلْقَلَانِسُ

TRADUCTION.

C'est une maison que des convives ont évacuée; ils sont partis la nuit et y ont laissé des vestiges dont les uns sont récents, les autres effacés.

Des traces provenant des outres[3] sont sur la terre, ainsi que des paquets de basilic, les uns frais, les autres secs.

[1] فجددت عهدهم.

[2] فللخمر ما ذرت; il faut زرّت.

[3] مساحب من جرّ الزقاق. Le mot مساحب indique en même temps les traces des choses qui ont traîné, et le lieu où elles ont traîné. جرّ est peut-être ici le nom d'action de جرّ « tirer, traîner, enlever ». En enlevant les outres, on a pu laisser des traces de vin ou d'autre chose, ou bien par le maniement fréquent qu'on faisait de ces outres pour verser le vin, a-t-on laissé des traces par terre : جرّ est aussi le pluriel de جرّة « jarre ».

Je ne connais de ces buveurs que le témoignage qu'en portent les maisons désertes à l'est du passage [1].

C'est dans ce lieu que j'ai retenu mes compagnons et réuni leur société; j'agis ainsi en de semblables occasions.

Nous y restâmes un jour, un autre jour, puis un troisième suivi d'un autre; le jour du départ fut le cinquième.

Autour de nous circulait une coupe d'or [2] que des artistes de Perse avaient ornée [3] de diverses peintures.

Le fond de la coupe représentait Kesra; sur les côtés, on voyait des buffles que des cavaliers poursuivaient [4], l'arc à la main.

Le vin (pur) était versé dans la coupe jusqu'à l'endroit où les cavaliers boutonnent leur vêtement (c'est-à-dire jusqu'au cou), et l'eau (mélangée) montait à l'endroit qu'entourent les *kalànçoua* (c'est-à-dire jusqu'au-dessus de la tête).

Le sens de ce dernier vers, que j'avais découvert

[1] ساباطا *tectum inter duas domus vel parietes, subter quo ducit via:* une *allée, corridor,* pourrait être l'équivalent de ce mot.

[2] في عسجديّة. Le mot عَسْجَد a le sens de «or, bijoux». De ce mot est dérivé l'adjectif عسجديّة, qui a, dans le Dictionnaire, le sens de «chameaux caparaçonnés avec luxe,» ou «destinés au transport des bijoux royaux». Dans le vers, ce mot semble se rapporter à un nom féminin, désignant un plateau; dans ce cas, il faudrait peut-être على au lieu de في; mais cette explication ne me satisfait pas. J'ai cherché en vain dans le *Kâmous* et le *Sihâh* un sens qui pût convenir complétement à ce mot.

[3] حَبَتْهَا. Les deux manuscrits donnent bien distinctement la même leçon. La racine du verbe est حبا يحبو «donner, faire un cadeau». Le féminin est employé, parce qu'il se rapporte au nom de pays فارس «la Perse», personnifiant le peuple persan; on pourrait donc traduire: «Une coupe à laquelle la Perse avait donné des peintures variées;» ou bien: «pour laquelle la Perse a fourni les objets des peintures variées.»

[4] تدّريها. C'est la huitième forme de درا «attaquer, assaillir».

avec peine, est pleinement confirmé par l'explication qu'en donne l'auteur du petit *Kitâb el-Ar'âni*. Il commence par dire qu'aucun poëte, avant Abou Nowâs, n'a exprimé une pareille idée.

ليس فى الشعرآء مَن تقدّمه الى هذا المعنى ولا مَن شاركه فيه ومعناه ان كسرى مصوَّر فى سفل الكاس وقرارها وفى جوانبها مهًا تدّريها الفوارس وقوله فللخمر ما زُرّت عليه جيوبها يعنى ان الخمر مصبوب فيها الى حلوق الصوَر صرفا وللمآء ما دارت عليه القلانس يعنى انهم صبّوا المآء فى مزجها حتى علا روسها

M. Dozy est revenu sur la traduction de ce vers dans le glossaire de la cinquième livraison de ses ouvrages arabes, p. 27 et 28. Il l'a expliqué au moyen d'un passage qui se trouve dans le traité de rhétorique intitulé : العُمْدَة فى محاسن الشعر وادابه, d'un auteur du v[e] siècle, Ibn Rachik el-Kairawâni. D'après Ibn Rachik, on pourrait regarder *l'eau*, dans ce vers, comme désignant *la mousse*, الحباب, qui aurait monté jusqu'au-dessus de la tête des cavaliers. M. Dozy pense que cette explication est préférable. Cependant le texte ne parle que de l'eau et ce sens me paraît naturel. Maintenant, que nous avons la pièce entière d'Abou Nowâs, M. Dozy devra modifier la note dans laquelle il dit que le vers rapporté par Ibn Iyâs est emprunté à une énigme composée par Abou Nowâs,

sur des coupes ciselées, remplies de vin. M. Dozy termine sa note par cette réflexion : « Ce vers est remarquable, parce qu'il prouve, de même qu'un autre vers (*ap.* Hogliet. p. 155), que déjà du temps de ce poëte, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du IIe siècle, la défense de représenter des figures humaines n'était plus respectée par les musulmans. Je crois qu'en général on s'est trop exagéré l'influence pernicieuse que l'islâm a exercée sur les arts. »

Dans ce vers, Abou Nowâs attribue à des Persans les ornements de la coupe. C'est surtout en Perse que l'art musulman s'est manifesté par la peinture des vignettes. Aussi, voyons-nous insérés dans certains manuscrits persans de petits tableaux coloriés représentant des combats de cavaliers portant massues et arcs, des chasses à la gazelle, etc. Mes recherches personnelles ne m'ont pas donné l'occasion de trouver, dans les manuscrits arabes, des peintures représentant des figures humaines; certaines arabesques insignifiantes, c'est tout ce qu'on y trouve.

IV.

Malgré les immenses recherches que M. Dozy a faites pour arriver à réunir de si curieux détails sur deux cent soixante et dix-sept vêtements, un certain nombre de noms manquent à son Dictionnaire. M. Defrémery a ajouté à son article une série de mots que M. Dozy n'avait pas suffisamment expliqués ou qui lui étaient inconnus. De mon côté, je puis sigaler à M. Dozy d'autres lacunes.

Il ne parle pas d'une coiffure de femme appelée صَفَاء. Il est vrai qu'il a considéré le *safâ* plutôt comme un ornement que comme un vêtement. Quoi qu'il en soit, je vais donner la description d'un *safâ*, telle que j'ai eu occasion de la faire, l'objet à la main.

Le mot صَفَاء *safâ* désigne une coiffure portée par les femmes riches d'Égypte. C'est un petit *tarbouch* qui n'a que cinq à six centimètres de profondeur; c'est, pour ainsi dire, le fond d'un tarbouch. On le place sur le derrière de la tête, de manière à ce que le bord touche des deux côtés les oreilles. Une tresse en or, appelée قُرْص, est cousue au milieu du tarbouch. Une houppe de perles fines pend du milieu de cette tresse. Dans l'espace compris entre les deux oreilles on attache au tarbouch quinze à vingt petites tresses, en soie noire ou verte, de la longueur de cinquante à soixante centimètres et même plus. A chacune sont cousus, de distance en distance, des morceaux d'or, arrondis et minces, appelés بَرْق الذهب « éclairs d'or ». Cette coiffure produit un très-joli effet; ces tresses retombent coquettement sur les épaules des femmes, qui se parent du *safâ* très-volontiers.

Le mot *safâ* signifie limpidité, pureté d'intention, contentement, *jouissance*. C'est ce dernier sens qu'il faut attacher à la coiffure safâ; car les femmes éprouvent une véritable jouissance à le porter et les hommes à le regarder.

M. Lane a également parlé du *safâ* dans sa tra-

duction des Mille et une Nuits (v. note 8, ch. x, 2 v.) et les *Modern Egyptians* (appendice A).

M. Dozy trouvera dans un ouvrage du cheïkh Fârès, intitulé *Sâk ala Sâk*, un chapitre (p. 307 et suiv.) réservé à un assez grand nombre de mots relatifs aux vêtements arabes. Ces mots, extraits du *Kâmous*, se trouvent reproduits dans le Dictionnaire de M. Freytag. M. Dozy, qui comble souvent des lacunes existant dans le dictionnaire, aurait pu recueillir tous les noms de vêtements mentionnés par M. Freytag, puisqu'il faisait un dictionnaire spécial.

En lisant le *Kâmous*, le cheïkh Fârès a noté les mots les moins connus relatifs aux vêtements. Il n'a suivi aucun ordre dans cette nomenclature, pas même l'ordre alphabétique; de là des descriptions qui se répètent inutilement. Les auteurs arabes, en général, n'ont pas de vue synthétique; ils manquent de méthode dans le classement des matières de leurs ouvrages.

J'ai fait, de ces divers noms, trois grandes divisions: 1° بُرْدَة *bord*, vêtement qui sert de manteau; 2° ثَوْب *taub*, robe ample et flottante qui peut correspondre à notre robe de chambre (je suppose que, dans les mots qui vont suivre, le *taub* désigne le plus souvent une étoffe); 3° كساء *kiça*, vêtement, en général, manteau.

I. بُرْد *BORD.*

VÊTEMENTS COMPRIS SOUS LE NOM GÉNÉRIQUE DE *BORD.*

1° *Bords* que le *Kâmous* ne désigne que par cette mention :

ضرب من البُـرْد espèce de *bord.*

مطيّر - قِطْر - قُردح - عَصْب - شَرْعَبىّ - سَنَد - أَتْحمىّ

2° *Bords* de diverses espèces.

مكعّب *bord* colorié. Ce mot s'applique aussi au *taub* fortement ployé.

مريّش — colorié, représentant probablement des plumes.

مسهم - خِلاج — rayés.

سِيَرَآء — rayé de jaune, ou bien mélangé de soie.

قُوف — du Yaman; مفوّف — mince, qui a des raies blanches.

تَحْمة — rayé de jaune.

شِيْح - سيعدية - بِركة — *Bords* du Yaman.

II. ثَوْب *TAUBS.*

VÊTEMENTS COMPRIS SOUS LE NOM GÉNÉRIQUE DE *TAUB.*

1° Vêtements qui n'ont d'autre mention dans le *Kâmous* que celle-ci :

ضرب من الثياب sorte de *taubs.*

نِيْم - ملحم - فِرِنْد - عرضىّ - سَكْب - جَهاد - ثقافيد

2° *Taubs* de couleur.

كُرْقُبِيَّة *taub* blanc, fait de lin d'Égypte.

قُبْطَرِيَّة - رازقيّة — de lin, et بُقْطَرِيَّة — blancs, larges.

مِشْكَل - سَحْل - كِرْبَاس — de coton blanc.

قُوهِيّ - خُرَانِق - شُرَاقِيّ - نِصْع — blancs.

عُقَار sorte de *taub* rouge.

قُهْر — de laine rouge; quelquefois mêlé de soie.

أُرجوان - قَدْم - عَقْل — rouges.

سِلاب — noirs.

3° *Taubs* مُوَشَّى coloriés.

On peut voir, sur le mot وَشْي, une note de M. Dozy, p. 134. D'après les divers auteurs qu'il a consultés, ce mot désignerait une sorte d'étoffe précieuse, une étoffe entremêlée d'or, un vêtement de couleur. Dans son *Historia Abbadidarum* (vol. I, p. 86, 87), il cite plusieurs vers où ce mot a le sens de *vestis colorata et picta*, et Weyers, dans son *Specimen* (p. 164), dit que le mot وشي ne désigne pas seulement la couleur et la peinture du vêtement, mais le vêtement lui-même, peint et colorié. Par quel procédé donnait-on des couleurs aux étoffes? était-ce par le tissage des fils teints de diverses couleurs, ou par la broderie? Que doit-on entendre par les mots *peint* et *colorié*? Nous manquons de notions sur l'industrie arabe, et je ne puis risquer une opi-

nion. Le dessin industriel était, chez les Arabes, à l'état rudimentaire, autant qu'on en peut juger par les mots suivants du *Kâmous* :

مخلّطا *taub* de lin, dont la couleur semble représenter des cachets خاتم.

مقفّصة — dont les raies sont en forme de cage قفص.

مشجّر — de *dibâdj*, dans lequel il y a des peintures représentant des arbres شجر.

مضلّعة — dont la couleur est placée en forme de côte ضلع.

مُمَرْجَل — sur lequel se trouvent des marmites مِرجَل (?).

مفلفلة — colorié en grains de poivre.

معيّنة — dont la couleur représente des carrés petits comme des yeux de bêtes sauvages عيون الوحش.

مُعَرْجَنَة — dans lequel se trouvent peints des régimes de dattes عُرْجون.

مرحّل — où se trouve une peinture représentant une selle de chameau رَحْل.

مُرجّل — qui a des figures d'homme رجل.

مُسدّارا — *izâr* peint موشّى.

On remarque que les Arabes représentent sur les étoffes les objets qui leur sont les plus familiers, tels que : cages, grains de poivre, régimes de dattes, selles

de chameau, arbres, figures d'hommes, yeux de bêtes sauvages, etc. On a lieu de s'étonner d'une pareille pauvreté d'imagination chez un peuple qui a fait créer le vocable *arabesque*, et lorsqu'on jette les yeux sur les ornements de l'Alhambra, sur ces ornements qui ont été pillés par les artistes européens, et qui, modifiés par le caprice et la fantaisie modernes, figurent dans les dessins de nos châles français. Mais il est juste de remarquer qu'il faut longtemps avant que l'art descende dans l'industrie et se mette au service de nos besoins ordinaires. Au reste, nous ne pouvons pas savoir encore dans quel état se trouvait l'industrie en général chez les Arabes. En Espagne, par exemple, on sait que la fabrication des étoffes et la teinture avaient atteint une grande perfection. Les Arabes étaient alors les commerçants de l'Europe. Des découvertes de manuscrits nous donneront peut-être les moyens de connaître l'état de l'industrie arabe en Orient et en Occident. Quoi qu'il arrive, il m'a paru intéressant de grouper ces quelques noms de vêtements qui nous font connaître une facette de l'art industriel chez les Arabes.

4° *Taubs* teints.

مجسّدة *taubs* teints avec le safran.

محرّضة — avec le إحريض « fleur de safran ».

مزبرقة — en rouge ou en jaune.

مفوّهة — avec le فُوّه.

قرمزية — avec le kermès.

ماجُوشون *taubs* teints.

هُرْدِيّة — avec les racines du *hord* هُرْد (bol ou espèce de *lutum* rouge).

مورّسة — avec le وَرْس (*memecylon tinctorium*), espèce d'arbousier.

5° *Taubs* rayés.

- مسيّرة - مرقّمة - مرسّمة - دَفَنِيّ - محبّكة - آخنِيّ
معرّجة - مشيّر

6° *Taubs* tirés de certains pays ou villes de fabrique.

عبقرية *taub* d'une grande beauté qu'on tirait d'Abkar. (Voyez sur ce mot *Hariri*, p. 257.)

توّزية — de تَوّز en Perse.

قسّية — de قسّ en Égypte.

نَرْسيّة — de نَرْس en Irak.

قسطلانية — de عامل.

جَهْرَميّة — des environs de بسط.

شاذَكونة — du Yaman.

خسروانية — du Khoraçan.

تِنّيسية — de تِنّيس.

7° *Taubs* de diverses espèces.

- مردّعة - رتاق - دِرْقل - مُبْرَم - باغِزيّة - ابو قَلَمون
- معضّدة - عُشاريّة - صديع - سِمْط - سُمْط - سابريّة
- مَرْمَر - لِفاق - لاذة - آكياش - مفروزة - قِرام - مُقَرْمَدة
وليخ - موشوجة

III. كساء *KIÇAS* DIVERS.

مارّى - طِمْل - سَبْج - مسبَّج - خَسيج

DIVERS VÊTEMENTS DE FEMMES.

- قُرْزُل - قُنْزُعه - قَرْقَل - عُمَر - ران - خُنْبُعة - جراميق

وصاوص - هُنْبُع - كَوْث

Nous signalons à M. Dozy ces mots qu'il connaît sans doute, mais qui manquent tous à son Dictionnaire. Quoique plusieurs ne soient pas des noms, mais des qualités de vêtements et d'étoffes, nous pensons qu'ils doivent figurer dans un dictionnaire spécial. C'est à lui qu'il appartient de rechercher certaines particularités sur ces vêtements, que le Kâmous ne fait que nommer. M. Dozy nous apprendra, dans la seconde édition de son livre, dans quel pays, à quelle époque, de quelle manière ils étaient en usage, et nous charmera par de curieux détails que lui fournira sa vaste érudition.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1855.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et adoptés comme membres :

MM. Hermitte, examinateur de l'École polytechnique.
Dureau de la Malle, membre de l'Institut.
La bibliothèque de l'Université d'Erlangen, en Bavière.

M. de Montbrun, à Pondichéry, exécuteur testamentaire de M. Ariel, écrit pour demander s'il ne s'est pas trouvé dans les caisses parvenues à la Société et contenant les livres, manuscrits, etc. légués par M. Ariel, quelques objets appartenant à la famille Ariel. Renvoyé à la Commission chargée du rapport sur le legs Ariel.

M. le Président rend compte de l'exécution de la mesure prise, il y a quelques mois, à l'égard des ouvrages qui se trouvaient en trop grand nombre dans le magasin de la Société, et expose que les intentions du Conseil ont été exactement exécutées par l'agent de la Société.

M. de Rosny, au nom de la Commission du legs Ariel, rend compte du résultat de l'examen des objets composant ce legs.

Il est décidé que les livres, manuscrits et papiers de M. Ariel seront gardés et intercalés dans la bibliothèque, que la Commission classera les papiers contenus dans les liasses et les fera relier, et que la Commission fera des rapports détaillés sur plusieurs questions qui se sont élevées à l'égard de quelques détails d'exécution.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *The Çatapatha-brâhmaṇa* (du Yadjour-Veda), edited by Dr Albrecht Weber. Berlin, 1855, in-4°.

— *Les auteurs hindoustanis et leurs ouvrages*, par M. Garcin de Tassy. Paris, 1855, in-8°. (Revue contemporaine.)

— *Le Bouddhisme*, par M. J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, 1855, in-8°.

— *Fragments d'histoire de Chypre*, par M. L. de Mas Latrie. I, Paris, 1855, in-8°.

Par l'auteur. *Frœhnii nova supplementa ad recensionem nummorum Muhammedanorum*, etc. edidit BERN. DORN. Petropoli, 1855, in-8°.

— *Les Samaritains de Naplouse*, épisode d'un pèlerinage dans les lieux sacrés, par l'abbé J. J. BARGÈS. Paris, 1855, in-8°.

— *Mittheilungen aus Justus Perthes geographischer Anstalt über wichtige neue Erforschungen auf dem Gesammtgebiete der Geographie*, von D^{r}A. PETERMANN. Gotha, 1855, six parties in-4°.

Par M. Ph. Éd. FOUCAUX. *Ueber die Sprache der Yakuten* (Grammatik, Text und Wörterbuch), von OTTO BÖHTLINGK. Saint-Pétersbourg, 1851, in-4°.

Par la Société. *Bibliotheca indica.* Douze numéros in-8° et un in-4°.

— *Journal of the asiatic Society of Bengal.* Calcutta, 1855, n°s 3 et 4, in-8°.

— *The journal of the royal asiatic Society of Great-Britain and Ireland.* Vol. XV, part. 2. London, 1855, in-8°.

— *Journal of the american oriental Society.* Vol. V, n° 1. New-York, 1855, in-8°.

— *Transactions of the China branch of the royal asiatic Society.* 1855, in-8°. (Fragment contenant un article sur la population de la Chine, par M. J. BOWRING.)

Par les éditeurs. *The journal of the Indian archipelago and eastern Asia*, edited by LOGAN. Singapore, novembre-décembre 1852; février-décembre 1853; janvier-juin 1854.

— *Journal des Savants*, novembre 1855. Paris, Imprimerie impériale, 1855, in-4°.

Par l'Académie. *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Neerlandsch Indie. Tijdschrift van het Koninklijk Instituut voor de Taal-Land- en Volkenkunde van Neerlandsch Indie.* IVe vol. n°s 1 et 2. La Haye, 1855, in-8°.

Fragments de textes manuscrits et cartes géographiques offerts à la Société, en caractères tamouls. In-folio.

Carte des langues de l'Inde dans lesquelles la Bible a été traduite par les missionnaires protestants. 1854, in-plano.

Trente-huit volumes donnés par la Société biblique de Calcutta, et contenant des traductions de la Bible en bengali, en hindustani, en nepalais, en persan, en hindi, en sanscrit, en ori'ya et en arménien.

OBSERVATIONS SUR LE NOM DE *SANCHONIATHON*.

Le nom de *Sanchoniathon* est, parmi les noms phéniciens qui nous sont connus, un des plus difficiles à expliquer. Sans parler des interprétations de Bochart et de Hamaker, qui sont maintenant tout à fait abandonnées, M. Hitzig, M. Movers et M. Ewald, qui ont cherché dans ces derniers temps à en donner des étymologies nouvelles, ne me paraissent pas avoir été heureusement inspirés dans leurs conjectures. M. Hitzig[1] croit y reconnaître les deux mots חֲנְכּוּנִי־אַתֹּם (pour חֲכּוּנִי־אַתֹּם), qu'il traduit par: « Mon palais (c'est-à-dire mon goût) est la vérité! » Cette explication bizarre a été conçue pour justifier le mot φιλαλήθης, par lequel Porphyre, cité par Eusèbe, semble expliquer le mot Σαγχωνιάθων[2]; mais M. Hitzig aurait dû observer que tous les manuscrits et toutes les bonnes éditions d'Eusèbe donnent φιλαλήθως : Σαγχωνιάθων δὲ κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως τὴν παλαιὰν ἱστορίαν..... συναγαγὼν καὶ συγγράψας. Dès lors, le mot en question se rattache, comme adverbe, à συναγάγων καὶ συγγράψας, et ne peut être une interprétation du nom Σαγχωνιάθων.

L'explication de M. Movers, quoique plus généralement admise, ne me paraît pas plus satisfaisante[3]. Selon ce docte investigateur des antiquités phéniciennes, la forme sémitique du nom de *Sanchoniathon* serait סַן־כּוֹן־יַחַת, *tota lex Choni*,

[1] *Theol. Studien und Kritiken* (1840), p. 429 et suiv.; *Rhein. Museum für Philologie*, neue Folge, X, p. 87.

[2] Eusebii *Præparatio evangelica* (edid. Viger), p. 31 et 485; Orelli, *Sanchoniathonis fragmenta*, p. 4.

[3] *Die Phœnizier*, I, p. 99 et suiv.

et ce mot désignerait non un homme, mais l'ensemble des écritures sacrées des Phéniciens. Il est douteux, d'abord, que סַן ait jamais signifié *loi* dans la haute antiquité sémitique. L'existence du dieu phénicien *Chon*, malgré les efforts de M. Movers[1] pour la démontrer, est encore plus douteuse. Enfin, l'emploi final de יַחַת, dans le sens de *tota*, est forcé et contraire aux habitudes des langues sémitiques. M. Movers tire une preuve ingénieuse en faveur de son sentiment de la forme *Σουνιαίθων* donnée par Athénée, et du nom carthaginois *Suniatus*, qu'il explique par la suppression assez naturelle du mot *Chon*, les deux mots restants סַן־יַחַת, *tota lex*, formant le même sens. Mais comment supposer que le nom sacramentel des écritures phéniciennes fût devenu un nom d'homme? Jamais juif s'est-il appelé *Thora?* jamais chrétien s'est-il appelé *Bible* ou *Nouveau-Testament?* M. Movers peut répondre, il est vrai, que le sens du mot s'était perdu, et que, par une bévue dont il y a des exemples, un titre était devenu un nom d'auteur et, par suite, un nom vulgaire. Mais alors, comment la suppression du mot *Chon* se seraitelle faite d'une manière si intelligente dans le corps du mot? Quand le peuple abrége les noms propres qu'il trouve un peu longs ou dont il ne comprend plus le sens, les suppressions se font pour les besoins de l'euphonie et non suivant les lois de l'étymologie : c'est ainsi que les Arabes ont fait *Bokrat* d'*Hippocrate* et *Bokht-Nasar* de *Nabuchodonosor*. Donc, si le mot סַן־כּוֹן־יַחַת avait perdu son acception au point de pouvoir être pris pour un nom d'auteur, l'abrègement s'en serait fait à tout hasard, ou, du moins, M. Movers n'est pas fondé à s'autoriser de cet abrègement pour y signaler l'existence du nom de *Chon*.

M. Ewald, enfin[2], proposant de lire סַכּוּנְתֹן, dans le sens

[1] I, p. 415 et suiv.

[2] *Abhandlung über die Phœnikischen Ansichten von der Weltschœpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's*, etc. (Gœttingen, 1851), p. 54-55, note.

de « armé d'un סַכִּין, » c'est-à-dire d'un poignard, avoue lui-même qu'il n'a pas prétendu donner une explication définitive, mais montrer dans quelle catégorie de mots le nom en question pourrait rentrer. Au risque de n'ajouter qu'une conjecture à tant d'autres, je proposerai ici quelques observations qui pourront mettre sur la voie d'une hypothèse plus rapprochée de la vérité.

Si le nom de Σαγχωνιάθων est sémitique, ce ne peut être qu'un mot composé. Or, les noms composés sémitiques (spécialement hébreux et phéniciens) sont souvent formés par la réunion de deux mots en rapport d'annexion joints par la voyelle *i* ou *u*, indice de l'état construit : *Malki-sedek*, *Adoni-bezek*, *Hanni-baal*, etc. La coupe du nom que nous cherchons à analyser est donc Σαγχωνι-αθων ; les deux substantifs composants sont Σαγχων et Αθων, le ι servant à montrer que le second est lié au premier par un rapport de génitif. Une analogie fort étendue nous amène de plus à supposer que le deuxième mot est un nom de divinité et que le premier exprime la relation respectueuse de la personne envers la divinité.

Σαγχων nous mène presque nécessairement à la racine שָׁכַן, סָכַן, سَكَنَ « habiter, habiter avec, être le familier de... » En effet, nous trouvons plusieurs fois, dans les livres des Paralipomènes, d'Esdras, de Néhémie [1], le nom propre שְׁכַנְיָה ou שְׁכַנְיָהוּ, que les traducteurs grecs ont rendu par Σεχενίας. Le sens de ce mot n'est pas douteux. שכן est pris ici dans le sens de « domestique, familier, ami, » et שכניה signifie « le domestique ou l'ami de Jéhovah, » comme סֹכֵן (*Isaïe*, XXII, 15) désigne « un ami, un familier du roi [2] » et סֹכֶנֶת (I *Reg.* I, 2 et 4) « une esclave concubine du roi. »

Une pierre gravée, rapportée par M. Oppert et publiée dans le *Journal asiatique* [3] par M. de Longpérier, semble confir-

[1] Voy. Gesenius, s. h. v.
[2] Voy. Gesenius, s. h. v.
[3] Oct.-nov. 1855, p. 429.

mer les observations qui précèdent. Cette pierre présente le nom propre שקנמלך *Sakan(i)melek*, que le rapprochement du passage d'Isaïe précité nous invite à expliquer par « domesticus seu contubernalis regis, » de même que d'autres pierres gravées portent le nom עבדמלך. La confusion du כ et du ק est assez fréquente dans certains idiomes sémitiques[1] et formait une particularité du dialecte galiléen, voisin du phénicien[2]. Or, si le mot שקנמלך avait été transcrit en grec, il l'eût été sans doute par Σαγχωνίμαλχος. Le γ, signe d'un son nasal devant le χ, représenterait l'emphase du ק. L'ω de la deuxième syllabe serait très-conforme aux analogies du phénicien, qui, comme le syriaque, aimait à substituer le son *o* au son *a* : Ἄδωδος pour *Hadad*, Εἴρωμος pour *Hiram*, Οὐλωμός pour עולם, עשתרת pour *Astarté*, etc.

Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, nous sommes autorisés à considérer Σαγχων comme un équivalent de עבד, et fortement engagés à envisager Αθων comme un nom de divinité. Je n'oserais affirmer que, sur ce second point, ma conjecture ait la même vraisemblance que sur le premier. Je ferai cependant observer que le nom dont nous recherchons l'origine s'écrit Σαγχωνιάθης aussi bien que Σαγχωνιάθων[3]. Or, un passage de Philon de Byblos, conservé par Étienne de Byzance[4], nous apprend que ἄθας, en phénicien, signifiait « Dieu » : ἄθας δὲ ὁ θεός. Nous aurions pensé à *Adon*, si le changement du ד en θ était admissible.

Il me semble au moins démontré que le nom de *Sanchoniathon* est purement et simplement un nom d'homme et ne renferme pas les mystères qu'on a voulu y voir. J'espère démontrer, ultérieurement, que ce nom, quelque valeur historique qu'on attribue à l'ouvrage qui le porte, doit, en effet, être considéré comme celui d'un personnage réel.

E. Renan.

[1] Voy. Gesenius, *Lex. man.* כ, *init.* — [2] Voy. J. Fürst, *Lehrgebæude der aram. Idiome*, p. 16. — [3] Suidas, p. 3241, edid. Gaisford; Cyrillus Alex. *Contra Julianum*, l. VI, p. 205 (Paris, 1638). — [4] Au mot Λαοδίκεια. C. Müller, *Fragm. hist. græc.* III, p. 575.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1856.

LA LÉGENDE DE PADMANI,

REINE DE TCHITOR,

D'APRÈS LES TEXTES HINDIS ET HINDOUIS.

DEUXIÈME ARTICLE.

II.

Le texte hindoui de Djaṭmal (dont nous avons donné la traduction et cité quelques exemples dans le précédent article) se distingue par une concision extrême et par une grande vigueur d'expressions. Le style en est rapide, simple et peu coloré. La tradition de la grande poésie indienne s'est perdue avec la pratique de la langue sanskrite. Plus de ces images abondantes, plus de ces expressions redondantes et sonores, plus de ces pensées gracieuses et fines qui appartiennent aux poëtes des bonnes époques littéraires, Vyâsa, Vâlmiki, Kâlidâsa; Djaṭmal est un barde qui chante des vers rimés, sur tous les tons, employant tour à tour le *doha* ou distique, les *tchaôpaïs* ou strophes de quatre vers, les *kabits*, les *soraṭs*, et même le *çloka* ou distique sanskrit. Comme un improvisateur qui se laisse entraîner au souffle de

son inspiration, il passe d'un rhythme à l'autre, sans motif apparent et seulement pour obéir au mouvement de son récit. Son langage est pauvre, sa diction incorrecte; dans le dialecte dont il se sert, on reconnaît un patois informe qui n'a presque plus le sentiment de ses origines. Mais si Djaṭmal a oublié le sanskrit, on ne peut nier qu'il n'ait conservé un vif souvenir des grandes luttes que les Râdjpoutes soutinrent si vaillamment contre les hordes musulmanes. Il est Hindou par les croyances, par le sentiment patriotique; les conquérants sont pour lui des pervers, des méchants (*dourdjan*), des oppresseurs. Son poëme, il est vrai, se termine par un compliment à l'adresse du Mogol *Ali-khan*, *qui est comme la lune au milieu des étoiles;* mais cette vaine formule de politesse ne détruit point l'effet produit par la chaleur du récit.

L'écrivain *Malik-Mohammed-Djaïci*, dont je voudrais analyser le poëme, était placé dans des circonstances tout à fait différentes. Musulman par les croyances, il chante les exploits des Râdjpoutes avec un enthousiasme beaucoup moins vif. Plus artiste que Djaṭmal dans la composition de son grand poëme, il a recours, comme celui-ci, à un patois lourd et grossier, qu'il écrit en caractères persans. Ce mode d'écriture ajoute encore à l'obscurité de son langage : de là aussi l'extrême difficulté que l'on éprouve à le comprendre et même à le lire. De plus, Malik-Mohammed, qui a adopté les *tchaôpaïs* (fidèle en cela au vieux rhythme hindoui), s'est com-

plu à placer un titre en langue persane au commencement de chacune de ses strophes. Cette fantaisie de l'écrivain hindou ferait supposer que son travail est une imitation, sinon une traduction d'un poëme écrit en persan sur le même sujet, c'est-à-dire sur la prise de Tchitor par Alâ-oud-dîn[1].

Malik-Mohammed vivait près d'un siècle avant Djatmal, puisqu'il était contemporain du sultan Cherchâh, comme l'indique cette strophe (la treizième), placée immédiatement après les invocations au Dieu créateur, aux successeurs de Mohammet, etc.

« A Cher-châh, sultan de Delhy, qui est glorieux à beaucoup de titres.

« De Cher-châh, sultan de Delhy, je répandrai la renommée, qui rayonne dans les quatre régions (du monde). — Son éclat couvre l'intervalle compris entre le ciel et la terre; il est le soleil de tous les rois et la gloire de la terre. — Né de la race des héros, arbitre des héros, il est rempli de toutes les qualités d'un sage. — Après avoir courbé le

[1] Le manuscrit de la Bibliothèque impériale dont je me sers pour ce travail porte sur la première page cette note, tracée il y a longtemps déjà : *Padmavat, histoire de Padmavat, reine de Tchitor, en vers hindoustans, traduit du sanscritam en langue indoustan, par Malek Mouhammad, natif de Djahen.* Je ne crois pas qu'il ait jamais été écrit, sur Padmanî, un poëme en *sanscritam*, puisqu'au temps d'Alâ-oud-dîn, on ne parlait plus et on n'écrivait plus cette langue; l'auteur de la note a voulu dire : *transcrit sur une copie écrite en caractères nâgaris.* Il en existe, en effet, une très-belle copie, en caractères dévanâgaris, dans la bibliothèque de la Société asiatique de Calcutta. (Voir l'*Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie* de M. Garcin de Tassy.)

front des héros, il est devenu le signe éclatant de cette partie du monde; les sept îles (qui forment le reste du globe) ont été forcées de reconnaître sa suprématie. — Près de lui les rois demeurent attentifs et prêts à obéir; (il les a soumis) comme avait fait Alexandre, né sous une heureuse étoile! — A sa main il porte l'anneau de Salomon....[1]. »

Voilà d'assez médiocre poésie, et nous sommes loin des idées indiennes, quoique les expressions employées par l'écrivain soient presque toutes tirées du sanskrit. On a pu remarquer, dans les lignes citées en note, des formes de pluriel en न्, ह्न, न्ह, qui appartiennent au vieux dialecte hindoui du centre de l'Inde, particulièrement à celui que l'on désigne quelquefois sous le nom de *dialecte de Djaïpour*. Il est assez curieux d'entendre louer dans ce langage un prince musulman, l'un de ceux qui ont le plus contribué à la destruction de la société indienne. On n'adresse de pareils compliments qu'à un souverain dont

[1] — شیر شاه دهلین سلطان که بانواع صفات موصوف بود —

شیر شاه دهلین سلطانون   چارنهه کهنڈ پتی جس بهانون
ادهر چهاج چهات اوباتو   سب راجنهه بهان دهرا لـلاتو
جات سوراو کهانڈ سورا   او بودهونت سبهه گن پورا
سور نوای چنهه کهنڈ بهئی   ساتنهه دیپ ونی سب نئی
تنهلك راج گهرك بر لینهان   اسکندر ذوالقرن جو کینهان
هاتهه سلیمان کیر آنگوتهی   ....

on attend quelque récompense; donc Malik-Mohammed était contemporain de Cher-châh. Il le dit lui-même d'une façon plus explicite, quand il donne la date précise de la composition de son poëme (stance 24e) : « C'est l'an neuf cent quarante-sept (de l'hégire) que le poëte a commencé ce récit[1]. » L'an 947 de l'hégire correspond à l'an 1540 de notre ère, époque à laquelle Cher-châh, après avoir chassé Humayoun, fils aîné de Baber, régnait à Delhy. Quant au poëme lui-même, Malik-Mohammed en donne l'analyse succincte dans trois vers concis : « La reine Padmanî, qui était de Singhaladîp, vint dans la citadelle de Tchitor, où régnait Ratan-Sén; — à Alâ-oud-dîn, sultan de Delhy, Rhâgava-Tchétana en fit l'éloge; — et quand il eut entendu (cet éloge), le châh alla assiéger la citadelle; il y eut des combats entre les Hindous et les *Turcs*[2]. »

Puis il ajoute : « Du commencement jusqu'à la fin, ce récit historique a été écrit en langue vulgaire et en stances de huit vers. L'essence (des chants) du poëte Vyâsa, toute remplie des parfums des lotus, est loin et non près (de nous); elle n'est pas à notre portée, elle est loin! — Les épines qui environnent

[1] سن نو سی سینتارس اهی   کتها ارنبهه بین کب کهی

[2] سنگهلدیپ پدمنی رانی   رتن سین چتوڑ گڑه آنی
علاو الدین دهلی سلطانون   راگهو چیتن کینهه بکهانون
سنان شاه گڑه چهینکا آئی   هند و ترکنه بهئی لڑائی

cette fleur trop éloignée se trouvant à ma portée, je les ai saisies et pressées, pour attirer à moi (la fleur), qui était trop éloignée. — Un tourbillon de vent qui soufflait de la forêt a fait disparaître le parfum du lotus, et la grenouille ne l'a plus trouvé : ce qui est bon se tient auprès de ceux qui sont bons[1]. » Ce qui veut dire en vile prose : « Il m'est interdit d'atteindre à la haute poésie de Vyâsa, laquelle ressemble au lotus odorant. Les épines de la fleur, voilà tout ce que j'ai pu saisir pour attirer à moi le calice parfumé ; le tourbillon (ou l'abeille, le mot du texte a ces deux sens) en a enlevé le parfum, et moi, pauvre poëte à la voix rauque, au rude patois, je n'ai gardé qu'une diction sans odeur ; c'est auprès des gens bien doués qu'il faut chercher le vrai mérite. »

Le nom de Vyâsa, qui se trouve ici en opposition à la phrase précédente : « j'ai raconté en *langue vulgaire*, etc. » indique assez que Malik-Mohammed prend le narrateur du Mahâbhârata pour le type accompli des auteurs qui ont employé dans leurs vers la langue sanskrite. On n'en doit pas conclure qu'il

[1] آدانت جس کتنها اهی　　لکهه بها کها چوپائی کهی
کب بیاش اس کنولا پوری　　دور نهه نیرین نیر نهه دوری
نیرین دور پهول سنگ کانتا　　دور جو نیرین سو کر چانتا
بهنور آئی بنکهنڈ سون لی کنول کی باس
دادر باس نیاوی بهلنهه سو اچهی پاس

y ait, dans ce passage, une allusion à un écrivain du nom de Vyâsa, auteur d'un poëme sur Padmanî rédigé dans le pur idiome des brâhmanes. Les *Annales du Râdjasthân* nous apprennent que le plus ancien récit du siége de Tchitor est celui du *Koman-ras*, Chronique de Mewar, écrite en dialecte de Djaïpour[1].

Après avoir rendu hommage au prince des poëtes de l'Inde, le musulman Malik-Mohammed entre en matière. D'abord il décrit Ceylan (*Singhaladîp*), qui l'emporte sur les sept autres îles dont se compose notre globe. C'est là que s'est incarnée la Padmani; heureuse cette île! à elle seule elle peut lutter contre les sept autres, et toutes les autres ensemble ne peuvent lui être comparées. C'est là que règne le râdja Gandharvasén, qui a pour fille Padmâvatî[2]. Toutefois, cette mention de l'héroïne du poëme se trouve placée ici par anticipation. Malik-Mohammed se plaît à décrire Singhaladîp dans toutes ses merveilles, oubliant que l'intérêt de son récit devait se concentrer sur Tchitor: « Celui qui l'approche, cette île, croit s'approcher du ciel; — les troupes de nuages qui l'enveloppent s'étendent depuis les profondeurs du couchant jusqu'à la voûte céleste. — Les grands

[1] Vol. I, p. 240 et 264. Les quelques mots de ce texte cités par le colonel Tod n'appartiennent point au sanskrit pur, mais à un *bhâkha* ou patois qui ressemble à celui qu'a employé Tchand.

[2] Le titre de la vingt-sixième strophe est ainsi conçu: راجا كندهرب سين ضابط ملك سنكهلديپ كه دخترش پدماوت بوده

arbres se réunissent pour y former une ombre épaisse, comme si la nuit se répandait sur la terre. — Les brises qui s'y rassemblent répandent le bien-être, et elles emportent dans leur souffle la chaleur vaincue. »

Cette description assez gracieuse se prolonge un peu trop; elle n'occupe pas moins de vingt strophes. Le poëte, comme il le dit lui-même, passe en revue l'île de Singhaladîp et contemple le spectacle qu'elle offre à ses regards[1]. Le roi possède des éléphants, de riches jardins, une forteresse qui touche le ciel, etc.; enfin, il a dans son palais la reine Tchampâvati, la plus belle des nombreuses *padmanîs* qui peuplent son harem. La reine Tchampavâti sera la mère de cette Padmâvatî, si célèbre, qui causera par sa beauté la ruine de Tchitor. A la naissance de l'enfant, des pandits, appelés pour tirer son horoscope, lui prédisent un avenir heureux. A cinq ans, elle brille déjà par l'éclat de ses charmes; à douze, on l'entoure de compagnes choisies; et bientôt il sera question de lui trouver un époux. Je passe la description de ses jeux, et j'abrége l'épisode du perroquet, personnage obligé des contes persans, qui représente un peu le *deus ex machina*. Toutefois, ce perroquet était un brâhmane fort habile, du nom de *Hyrâman*[2] (et il ne faut

[1] Le titre de la vingt-septième strophe est ainsi conçu : مراقبه کردن ملك محمد و رفتن در سنگهلدیپ و دیدن تماشاه

[2] سوا ایك پدماوتی تهانسون مها پندت هیرامن ناون

pas s'en étonner, attendu que beaucoup de pandits sont des perroquets); il demeurait tout le jour près de Padmâvatî, lisant avec elle les *védas* et les *çâstras*. Le roi, ayant appris cette mystérieuse liaison, décrète la mort de l'oiseau. Padmâvatî le cache pour le soustraire aux griffes du chat; elle le dissuade d'aller habiter la forêt en solitaire, comme il en exprimait le désir, et lui offre de le garder près d'elle dans une cage. Mais le chat, qui guette sa proie, menace toujours la vie du perroquet. L'oiseau, épouvanté, prend son vol, et le voilà parti dans les *djungles*. Dix jours après, un chasseur attrape le perroquet, qu'il met dans la volière avec d'autres oiseaux.

Sur ces entrefaites, est venu au monde Ratan-Sén, fils de Tchitar-Sén. Les brâhmanes, en tirant son horoscope, ont prédit « qu'il serait un jour uni à celle que les abeilles entourent en volant; qu'il irait la trouver à Singhaladîp et l'amènerait heureusement à Tchitor; après avoir joui d'autant de bonheur que Bhodja, il fondera une ère comme Vikrama; après avoir bien examiné cette perle (*ratan*), voilà ce qu'ils écrivirent tous [1]. » Il advint aussi

[1] جس مالت کنهه بهنوربنوکی   تس وه لاك هوی بهرجوکی
سنگهلدیپ جای وهی پاوا   سده هوی چتوڑلی آوا
بهوج بهوگ جس مانی بکرم ساکا کینهه
پرکهه سو رتن پارکهنهه سبهه لکهن لکهه دینهه

qu'un marchand partit de Tchitor pour aller à Singhaladîp, en compagnie d'autres trafiquants. Une troupe d'éléphants sauvages rencontra la caravane et la mit en désordre. Toutes les marchandises furent perdues. La troupe revenait donc à Tchitor les mains vides, quand, par hasard, le chasseur qui avait pris le perroquet savant s'offrit aux regards des marchands. Ceux-ci lui achetèrent son oiseau, qui était de couleur d'or, gracieux et intelligent, poëte comme Vyâsa et pandit comme Sahadèva en personne. Ratan-Sén venait de succéder à son père; il entendit parler de l'oiseau, on le lui fit voir, et il l'acheta pour la somme de cent mille pièces de monnaie. Il est vrai que le perroquet a paru en sa présence; il a parlé de lui-même avec modestie, disant qu'il attendait qu'on le mît à l'épreuve, et qu'alors on pourrait juger de sa valeur. Mais, ô imprudence! l'oiseau bavard n'a point la sagesse du djogui, que Djatmal montre arrivant à Tchitor, et qui, le premier, fait résonner aux oreilles du roi le nom de la Padmanî; au contraire, il s'en va étourdiment vanter les charmes de la Padmanî devant Nâkamtî, épouse de Ratan-Sén. La princesse jalouse a résolu la mort du perroquet. Celui-ci s'échappe, et le roi Ratan-Sén court la forêt pour le retrouver. Après bien des fatigues, l'oiseau favori se montre aux yeux de son maître; afin de se venger de Nâkamtî, il célèbre de nouveau la beauté de Padmanî avec tant de verve et d'enthousiasme, que Ratan-Sén s'éprend d'un vif amour pour cette perle des femmes.

D'après les conseils du perroquet, Ratan-Sén se déguisera en djogui ; il abandonnera son royaume et prendra la route de Singhaladîp, sous les traits d'un pénitent. La même circonstance est signalée dant le récit de Djatmal. En vain les astrologues veulent l'empêcher de partir ; en vain sa mère le supplie de ne pas s'exposer aux dangers d'un si lointain voyage. Les paroles de la reine Nâkamtî n'ont pas plus d'effet sur le cœur du roi ; il part, mais suivi de toute son armée et précédé de son perroquet Hyrâman, qui lui montre le chemin. D'heureux présages se déclarent au départ de Ratan-Sén ; l'armée s'avance au milieu des forêts. Peu à peu cependant le chemin devient plus difficile à reconnaître. Les gens qui accompagnent le roi se disséminent dans les villages et restent en arrière. Ratan-Sén va poursuivre presque seul sa route à travers la forêt ténébreuse. Enfin, après bien des traverses, après les périls d'un long voyage par terre et les dangers de la mer, il arrive à Singhaladîp. C'est dans un *mandapa*[1] ou temple de Mahâdèva qu'il se cachera pour apercevoir la Padmanî ; le perroquet lui a donné ce conseil, et il s'empresse de le suivre. L'oiseau, de son côté, va trouver la jeune fille ; il lui annonce la venue du roi de Tchitor, préparant ainsi les voies au mariage que les astrologues ont annoncé.

La statue de Mahâdèva[2], que les deux amants

[1] Ce mot est écrit *mandaf* dans les titres persans : قبول كردن راجا پند طوطی و رفتن بمندف

[2] Dans le texte, l'écrivain musulman dit, صورت مهاديو « la

ont mise dans la confidence, se montre d'abord au roi sous une apparence menaçante; mais Hanouman, le *héros de Lanka* [1], intervient en faveur de Ratan-Sén. Pârvatî, l'épouse de Mahâdèva, déclare que l'amour du roi de Tchitor pour Padmanî n'a rien de contraire à la justice. Mahâdèva, la divinité tutélaire de Singhaladîp, finit par prendre sous sa protection le jeune roi déguisé en djogui, et il préside à son entrée dans la forteresse de l'île. Le roi Gandharva-Sén se dispose à bien accueillir le djogui; mais il a à vaincre l'opposition des grands brâhmanes [2]; aux yeux de ceux-ci, le pénitent qui vient d'entrer n'est qu'un imposteur. Ne vaudrait-il pas mieux convoquer tous les jeunes princes des pays voisins, et chasser cet aventurier? Pendant ce temps, le perroquet Hyrâman va porter à Padmâvatî les messages de Ratan-Sén. Cette princesse apprend qu'un jeune roi se cache sous les pauvres vêtements d'un djogui, et elle brûle pour lui d'un amour violent.

statue» de Mahâdèva; mais dans les titres des stances, il dit avec mépris: لعبت «la poupée».

[1] هنومنت بير لنكا.

[2] Dans le texte, ces brâhmanes sont appelés بنهمن भाट, भट्ट; dans le titre qui est en persan, ils sont désignés par l'expression رسولان «les prophètes». La dispersion de la caravane par les éléphants semblerait inspirée par le souvenir d'un fait analogue rapporté dans l'épisode de Nala. Le perroquet Hyrâman, portant à Padmâvatî les messages de Ratan-Sén, rappelle mieux encore les cygnes (ou les oies) aux ailes d'or qui s'envolent vers Damayantî pour lui parler de ce même roi Nala.

Mais le roi de Singhaladîp s'irrite contre le faux djogui et contre ceux de sa suite qui l'accompagnent sous le même déguisement. Pour saisir ces étrangers, il met sur pied une armée formidable; les djoguis sont faits prisonniers; Ratan-Sén souffre de grandes douleurs, et Padmâvatî, accablée de chagrin, conte ses peines à ses jeunes compagnes. Du fond de sa prison, le roi de Tchitor invoque Mahâdèva, la divinité tutélaire des djoguis. Mahâdèva apparaît au roi Gandharva-Sén, et lui dit : « Cet étranger est le fils d'un roi, et non un djogui; il doit s'unir un jour à Padmâvatî; (cet étranger) est le fils d'un roi du Djamboudîp : ce qui est écrit par le destin ne peut jamais être effacé[1]. » Après une assez longue résistance, Gandharva-Sén se résigne à donner sa fille en mariage au jeune roi Ratan-Sén.

Le récit de la noce, la description des ornements de Padmâvatî, les discours de celle-ci à ses compagnes et les tendres colloques de Ratan-Sén avec sa jeune épouse, tiennent une grande place dans le récit de Malik-Mohammed. Nous voici arrivés à la moitié et plus de ce long poëme, et l'action commence à peine. Le roi de Tchitor n'est pas encore de retour dans ses États; il demeure si longtemps loin de son pa-

[1] C'est sous la figure d'un brâhmane savant, d'un barde (بهات), que Civa se montre au roi. L'auteur musulman s'exprime ainsi dans la ligne de persan qui sert de titre à la strophe : « Mahâdèva adresse ses observations au roi Gandharb-Sén, sous les traits d'un *imposteur* بصورت باد فروش.

lais, que son autre épouse, Nâkamtî, s'inquiète et s'afflige d'une absence si prolongée. Elle a recours à un oiseau[1] pour porter un message à son époux, dont l'épervier lui a appris la retraite en jetant son cri rauque à travers l'espace. L'oiseau, qui paraît être quelque grand volatile, comme le *garouḍa* des Hindous et le *roc* des conteurs arabes, traverse l'espace à la façon d'un météore; il aborde à Singhaladîp et se pose, près de la mer, sur un arbre isolé. Ratan-Sén, qui chassait de ce côté, le rencontre par hasard. Il est résolu que le roi de Tchitor quittera l'île de Singhaladîp pour revenir dans ses états. Padmâvatî s'afflige à l'idée de quitter sa famille; elle semble prévoir que de nouveaux périls attendent le prince Ratan-Sén. Un Rakchasa (Ceylan est la demeure favorite de ces êtres malfaisants) l'arrête dans sa marche et lui enlève son épouse bien-aimée, comme Râvana avait enlevé Sita, l'épouse dévouée de Râma. Ratan-Sén descend au fond de la mer pour réclamer Padmâvatî, qui reparaît enfin ornée des précieux joyaux que lui a donnés la fille de l'Océan : c'est ainsi que l'auteur musulman appelle la déesse *Lakchmî*, qui a pris sous sa protection la fille de Gandharva-Sén[2].

La discorde éclate bientôt entre les deux reines

[1] بهنگم विहङ्गमः.

[2] Voir la strophe 432, qui a pour titre : Padmâvatî montre les joyaux que lui a donnés la fille de l'Océan. ظاهر کردن پدماوت جواهر که دختر دریا داده بود

de Tchitor, Nâkamtî et Padmâvatî. Celle-ci, ayant appris que sa rivale allait se promener dans le parc, vint l'y trouver en compagnie de ses suivantes, et il s'établit entre elles un dialogue assez vif.

« A cette nouvelle, Padmanî ne put retenir sa colère; accompagnée de ses suivantes, elle alla dans ce jardin. — L'écharpe de soie sur les épaules et les cheveux nattés, elle va, la haine dans le cœur, avec de douces paroles sur les lèvres. — Elle entre dans le jardin toute brillante et rusée, la Padmâvatî; et, marchant avec la majesté du cygne, elle se mit à dire : — « Dans ce jardin heureux, ô reine! « tu viens apporter ton agitation et la couleur jaune « de ton visage. — Là où le *champaca* et le jasmin « (fleurissent) de compagnie, les gens méprisables ne « doivent point porter leurs pas. — Comme l'abeille « est éprise du lotus, de même c'est auprès du buis-« son épineux que se trouve le serpent. . . . . »

Je m'arrête dans cette citation, à cause de la difficulté extrême d'un texte où, par suite de la négligence du copiste, chaque vers se prête à deux ou trois interprétations. Les deux reines se disputent longuement, et en employant le langage figuré des fleurs et des fruits qui plaît aux poëtes persans, mais difficile à comprendre pour nous. Les qualités et les défauts des végétaux nommés ici ne nous sont pas assez connus pour que nous puissions saisir toute la pensée de l'écrivain. Immédiatement après ce dialogue, paraît enfin le brâhmane Râghao-Tchétan, qui joue un si grand rôle dans le récit de Djatmal.

Ce brâhmane a existé, sans nul doute; chassé de la cour du roi de Tchitor pour un motif quelconque, ce fut lui qui attira contre les princes de la race de Tchawana (ou Tchohan) les armées musulmanes. Quelle cause le fit sortir de Tchitor? Telle est la question qui se présente naturellement à ceux qui recherchent l'histoire à travers la légende.

Djatmal raconte (nous l'avons vu dans le précédent article) comment Ratan-Sén, jaloux de sa belle épouse, soupçonna, fort mal à propos, la vertu de Râghava. Celui-ci, injustement chassé du pays de Tchitor, ne pense point à se venger; le hasard seul lui fait rencontrer Alâ-oud-din; le hasard seul amène la conversation sur les femmes en général, puis sur la Padmanî en particulier. Enfin, si Râghava conduit les musulmans contre Tchitor, c'est seulement après qu'une expédition contre Ceylan, projetée par Alâ-oud-din, a tout à fait échoué. Le sultan veut absolument une Padmanî; et quel moyen de le faire renoncer à ce désir? Donc, à ce Râghava, brâhmane honnête et victime d'un injuste soupçon, on ne peut reprocher ni d'avoir trahi la confiance de Ratan-Sén, ni d'avoir poussé l'ennemi contre Tchitor. Mais Djatmal, barde de son métier et Hindou de croyance, a suivi, en ce qui concerne Râghava, la légende brâhmanique plus que l'histoire; son récit devient fabuleux et merveilleux précisément là où celui de Malik-Mohammed cesse de l'être. Le Râghava du poëte musulman paraît beaucoup plus probable que celui du barde hindou. Nous connaissons la version du

dernier de ces deux écrivains, voici celle du premier :

« Râghao-Tchétan était doué d'une haute raison; il vivait en ascète et demeurait en la société du roi. — Il connaissait en son esprit la nature de beaucoup de choses; poëte comme Vyâsa, docte comme Sahadèva, —il venait raconter des histoires devant le roi, sur tous les rhythmes employés par les poëtes de Ceylan. — En l'écoutant, tous les poëtes enrageaient de jalousie; ils l'écoutaient en silence réciter le Véda. — Comme il se tenait dans la voie des devoirs aux yeux de tous, son esprit avait acquis, par la méditation, la connaissance des choses divines. — Par son union avec Brahme, il avait obtenu le pouvoir surnaturel des djoguis, et il connaissait l'art de charmer par la magie. — La passion fit naître la haine dans son esprit, dès qu'il eut été blessé des cinq flèches (fleurs) du dieu de l'amour[1]. — Les secrets du Véda, il les pénétrait victorieusement par la vivacité de son intelligence..............

« Tout à coup advint le moment où la raison de Tchétan s'égara complétement. — Le jour de la nouvelle lune arriva[2], et le roi demanda : « Quand

[1] بیر سو رس ماری من کہا سوی سنگار پانچ پہل کہا

[2] Le mot que je traduis ainsi آمایوس a bien le sens de « nouvelle lune. » Dans les *Annales du Râdjasthân*, ce nom s'applique *au jour sacré qui divise le mois*, c'est-à-dire au quatorzième. Au reste, peu importe cette différence, puisque la nuit de la nouvelle lune et la quinzième du mois sont également sacrées. Voir dans Manou (liv. III,

« sera le second jour lunaire? » — De la bouche de Râghao sortit cette réponse : « Aujourd'hui. » Les paṇdits dirent : « C'est demain, prenez-y bien garde. » — Le roi se mit à réfléchir de nouveau avec attention : « A qui me fier, aux paṇdits ou au sage Râ« ghao? » — Et les paṇdits répétèrent leur assertion avec plus d'assurance : « Est-ce qu'elles sont menson« gères les tables astronomiques du Véda? » — Râghao se mit à faire l'adoration et le sacrifice, voulant montrer ainsi que c'était bien réellement le second jour de la lune. — Là-dessus, le roi, en colère, (dit) : « Il a menti, il ne doit pas rester dans mes « États. »

« Râghao fait l'adoration et le sacrifice[1], pour montrer que ce soir-là était bien celui du second jour lunaire ; s'étant mis en route, il partira le troisième jour de la lune, il ira dans la forêt, puisqu'il s'est trompé !

« Les paṇdits répétèrent : « Nous n'avons pas com« mis d'erreur ; c'est lui qui a péri dans un abîme de « honte. — Comment serait-ce ce soir le second jour « lunaire? et voilà qu'à l'instant il fait l'adoration qui « doit avoir lieu ce jour-là ! » — Les paṇdits donnè-

st. 45, et liv. IV, st. 128) ce qui est dit des nuits permises et défendues. Râghava, en trompant le roi, l'exposait à commettre une faute contre le précepte qui dit : « Pendant la nuit de la nouvelle lune, la huitième, celle de la pleine lune et la quatorzième, que.... le maître de la maison demeure aussi chaste qu'un jeune brâhmane novice...... »

[1] Le mot que je traduis ainsi est écrit جاكهنى et چاكهنى ; il faut lire sans doute جاكنا pour यज्ञ.

rent au roi leurs bénédictions : « Maintenant, on a « éprouvé l'or et le reste [1] ! — Ce qui doit être de- « main, il s'imagine l'avoir vu aujourd'hui ! » — Râghao, qui avait voulu tromper sur le temps, se troubla au milieu de l'assemblée et eut la honte de se voir déjoué. — Voici ce que je ferai (pensa-t-il), afin de pouvoir dormir en paix sur la peau d'antilope et ne pas rester sans argent dans quelque village : — Si le second jour s'est montré à moi au moment de la nouvelle lune, c'est que le dragon Râhou [2] a pris un jour à cet astre !

« Le roi n'agréa point cette manière de compter, et il découvrit la fraude. — Sa prétendue science n'est que tromperie; et elles sont perdues pour lui les largesses du roi!

« Les paroles de Râghao, plaquées d'or, on les a mises à l'épreuve; on a vu qu'elles ne sont que du bronze. — Dans sa colère, le roi donna cet ordre : « Pourquoi le tuerais-je ? » Et il le fit sortir de son royaume. — Alors, Râghao-Tchétan fut enragé dans son esprit contre les pandits, qui s'en étaient tenus au texte du Véda. — Il marcha tortueusement dans la voie de la vérité; il dit un mensonge, et sa parole n'eut plus de solidité. — Si la pierre précieuse a un défaut, pense-t-on le dissimuler en la recollant ? Comment polir le diamant qui a une brisure ? — Ce poëte semblait digne de confiance; il semblait être même Sarastî (la déesse de l'éloquence)

[1] Ce que valent son mérite et sa parole.

[2] Râhou est le dragon qui ronge la lune au moment des éclipses.

en personne; — en écoutant sa poésie, les arbres, les oiseaux, les buissons, les mottes de terre et les fleurs semblaient émus!

« La poésie s'est entr'ouverte (comme l'huître); brisez-la, car la coquille a nourri la goutte d'eau qui forme la perle, et vous serez celui que les hommes attendent avec espoir, comme le plongeur (qui revient du) fond de la mer. »

Râghava était donc épris des charmes de la reine? Le récit de Malik-Mohammed le donne à entendre, et ce serait cet amour qui aurait troublé sa raison. Quand elle apprit que le savant paṇḍit, le poëte fameux, Râghao-Tchétan était exilé de la cour, Padmâvatî blâma la sévérité de son époux. Elle vint donc au balcon et s'y montra, ne pensant pas qu'il y eût la moindre indiscrétion à cette démarche; le poëte, de son côté, la contempla, comme la perdrix considère la lune, dont elle est éprise. Bientôt, Râghao se trouve mal à la vue de tant de beauté et les compagnes de Padmâvatî s'attendrissent sur son sort. Les voilà qui volent à son secours; elles s'empressent de le rappeler à la vie. A peine revenu à lui, le paṇḍit lève les yeux en pleurant vers le balcon; accablé de douleur et ne sachant plus que devenir, il va droit à Delhi trouver le sultan Alâ-oud-dîn, qui, « ainsi que le soleil réchauffe toujours le monde de ses rayons, gouverne toujours (la terre) en qualité de sultan[1]. »

[1] جانو نت تپی جگت پربهانون تانو نت راج کری سلطانون

Tânou est sans doute le corrélatif de *djânou*.

Ainsi, ce n'est point par hasard, comme le donne à entendre Djaṭmal, c'est de propos délibéré que Râghao va trouver le sultan; il lui parle tout de suite de la Padmanî, et non à propos d'un lièvre qu'on aurait apporté à l'empereur de Delhy. Celui-ci veut à toute force posséder une Padmanî, dût-on la chercher à travers les sept îles et jusqu'au ciel. Râghao lui en fait un portrait si séduisant et si détaillé, qu'il croit la voir. C'est à Tchitoṛ que se trouve la Padmanî; Râghao l'a fait connaître, et Alâ-oud-dîn envoie aussitôt une lettre à Ratan-Sén pour lui demander cette femme qu'il a ramenée de Ceylan.

« Ayant donné (à Sardja, l'envoyé) la lettre qu'il venait d'écrire, il la fit porter aussitôt vers le roi de Tchitoṛ-Gaṛh. — Sardja porta au roi la lettre qui lui était confiée, après avoir pris avec lui quelques palanquins (pour ramener la Padmanî) : cette femme Padmanî, qui vient de Singhal, je la veux, et tout de suite. »

Alâ-oud-dîn va vite en besogne, comme on le voit; l'habitude de commander l'a rendu exigeant. Dans son impatience d'obtenir la Padmanî, il a donné à Râghao dix éléphants, cent chevaux, cent mille *dinars*, etc.; il lui a promis de l'établir roi de Tchitoṛ le jour même où il aura fait arriver entre ses mains l'épouse de Ratan-Sén [1]. Cependant, le héraut envoyé par le sultan expose son message devant le roi de Tchitoṛ : celui-ci ne peut contenir son indigna-

[1] هون جنهه دیوس پدمنی پاؤں   توه راگهو چتوڑ بیتهاؤں

tion. Aux discours menaçants du héraut, il répond avec hauteur; le premier avait dit:

« Ô roi! ne t'emporte pas ainsi; écoute des paroles qui te seront précieuses. — Je suis venu ici pour te porter un message; c'est moi que le Pâdischâh a envoyé. — Si tu ne veux pas t'attirer des affaires sur les bras, fais parvenir demain ta réponse. — Ne parle pas au Pâdischâh de la sorte, car il y aurait des agitations dans le monde. — Il lèverait des héros par cent mille, et allumerait un feu qui consumerait le ciel et les enfers. — Volant sur la cime de ta montagne, ils donneraient l'assaut à cette forteresse et la réduiraient en poudre d'un seul coup. — Le mont Mérou, s'écroulant, se perdrait dans la mer; ta citadelle serait rasée si tu persistais dans ton refus. — Pourquoi donc lever la tête contre le sultan? Reste en paix, de peur que Tchitor ne périsse et que la ruine des Râdjpoutes ne soit causée par Padmanî, qui n'est qu'une esclave. »

Ratan-Sén répliqua du ton emphatique d'un roi guerrier de la race des Râdjpoutes, cela est très-probable. Cependant Malik-Mohammed abuse de la simplicité du lecteur, quand il représente ce prince, mêlant dans ses discours Alexandre le Grand et le singe Hanouman, Salomon et Vikramâditya. Alâ-oud-dîn, enflammé de colère, va marcher contre Tchitor; suit la decription de son armée : chevaux, éléphants s'avancent en ébranlant la terre. Le bruit du tambour retentit aux oreilles d'Indra, le mont Mérou en est remué, la mer s'agite. Bientôt arrive à Tchitor la

nouvelle de la marche des armées ennemies : « Un courrier vint dire au roi : « Les Turcs s'avancent « pour attaquer, ils sont en vue ! » — Quand le roi eut entendu cette nouvelle que lui apportait le courrier : « Tant que le nom de l'Inde subsistera, — « Tchitor sera le boulevard qui arrêtera la marche « des Turcs ennemis ; — la mer n'a pas empêché « leur venue, mais moi, j'opposerai une digue à leur « passage. »

Autour de Ratan-Sén se pressent les Râdjpoutes des plus célèbres tribus, les Panouars, les Ghelotes, les Khatris, les Baghélas, les Tchahonas, les Tchandélas, etc. De son côté, l'armée du sultan continue d'avancer ; elle est aux pieds de la citadelle de Tchitor. Les Râdjpoutes ont couru à la rencontre des Musulmans.

« Les éléphants attaquent les éléphants avec un bruit terrible, comme retentiraient des montagnes se ruant contre des montagnes. — Les trompes déchirent les trompes en morceaux ; les défenses se brisent, les trompes sont arrachées. — . . . . . Ici, un éléphant enlève des cavaliers, les jette à bas avec sa trompe, et les foule aux pieds ; — là, un cavalier, qui combat comme un lion, abat la trompe de son cimeterre, et la sépare du front (de l'animal). »

De grands combats se livrent autour de la citadelle de Tchitor, qui se défend avec énergie. Le sultan entreprend d'assiéger la place :

« Les Abyssins, les Grecs, les autres Francs, *tous*

ces vauriens, et ceux de leur espèce, — qui ont des secrets inconnus des autres, et ne se trompent jamais dans ce qu'ils entreprennent[1], — lancent des boulets de huit pièces à la fois; la forteresse tremble comme si elle se brisait. — Ils font feu de toutes leurs pièces à la fois; le ciel retentit d'un bruit pareil à celui de la foudre et la terre fut ébranlée.»

Le roi Ratan-Sén s'occupe à réparer les brèches que fait dans les remparts l'artillerie ennemie. Le siége se prolonge au delà de toute mesure, au grand ennui des soldats du sultan. C'est pourtant l'amour d'une femme qui a suscité cette lutte sanglante: *Amour, tu perdis Troie!....*

«L'amour trouble les cœurs à travers le monde, lui qui est armé de cinq flèches! — Le Pâdischâh

[1] هبسی روم او جسو فرنگی بد بد گنی اور تنهه سنگی
جنهه کی گوت جانهه اپرا نهین جنهه تاکنهه تنهه چوکنهه نانهین

[1] Je sais bien que le mot abyssin s'écrit par un ح, حبشی; cependant je crois devoir interpréter, dans le même sens, le mot du texte cité ici, à cause des noms de peuples qui l'accompagnent. Cette mention des Francs a de quoi surprendre, et elle a étonné aussi le colonel Tod, qui l'a rencontrée à propos des victoires du roi de Kanodje: «There was the Ethiopic (Habshee) king, and the skilfull Frank «learned in all arts.....» Il ajoute la note suivante: «It is singular «that Chand likewise mention the Frank as being in the army of «Shahuddin, in the conquest of the sovereign Prithiradj. If this «be true, it must have been a desertory or fugitive band of Crusa«ders.» Ne s'agirait-il pas plutôt de quelques Grecs de Constantinople qui seraient entrés au service des princes musulmans? Quant à la mention des armes à feu, on doit en laisser la responsabilité à l'écrivain hindou.

tient la citadelle assiégée, mais le Râdja se distrait au milieu des fêtes [1]. »

Et les Musulmans (ترك), qui entendaient le bruit des instruments de musique, « se frappaient le front, heurtaient la terre de leurs pieds, regrettant l'entreprise et disant : « Quand donc la prendrons-nous, « pour que disparaisse de devant nos yeux cette cause « de douleur ? » Depuis huit ans, le siége durait sans interruption. Le sultan, inquiet de ce qui se passe à Delhy, envoie de nouveau vers Ratan-Sén le *pehlvan* Sardja; cette fois, le héraut va porter au roi râdjpoute des propositions de paix. Ratan-Sén donnera au sultan cinq pierres précieuses en signe de soumission, et comme gage de la suspension des hostilités. Les préliminaires de la paix furent l'occasion d'une entrevue entre les deux souverains; le Pâdischâh se rendit dans la citadelle de Tchitor, où de grandes fêtes se célébrèrent. Une fois entré dans la forteresse, Alâ-oud-dîn la parcourt dans tous les sens; il se promène dans les jardins charmants qui entou-

[1] جگ سنگار من موهن   باترنا جنهه پانچ
پاتساه گڑه چهینکین   راجا بهولا نانچ

Le mot باتربا, que je traduis par « flèche », est le mot sanskrit वातरायण; peut-être faut-il lire پاترنا, qui aurait le même sens et serait le sanskrit पत्री ? Il vaudrait mieux, peut-être, traduire la fin du second vers par : « Et le roi Ratan-Sén ne se trouble pas, ne s'émeut pas même de cette attaque » (auquel cas on considérerait *nântch* comme une forme poétique de *nân*, avec adjonction du *tch* pour la rime). J'ai été conduit à l'interpréter autrement, parce qu'il est question plus loin de fêtes et de danses.

rent le palais de la Padmanî, admirant les pièces d'eau et les riches parterres de fleurs. Ce qu'il a vu dans les murs de Tchitor a frappé son esprit; non-seulement, il a contemplé le lieu où habite la femme qu'il veut posséder à tout prix, mais celle-ci a paru de loin sur le seuil du palais.

« Arrivé au milieu de la cour, le sultan s'y arrête; là, sous l'auvent du palais, on lui a préparé une natte. — Tout à l'entour s'étendent des jardins pleins de fruits; au milieu de ces parterres, on lui a dressé un trône. — .... Là est placé le trône du Pâdischâh; là il est assis; mais son cœur est où se tient la reine. — Le lotus s'embellit et s'épanouit à la vue du soleil; ainsi le cœur du soleil s'en va près de la lune. — L'amour qu'il nourrissait dans son cœur absorbait l'essence de ses yeux; comme la perdrix dont le cœur se tourne vers la lune, en attendant que paraisse la lumière qui ranime son regard.

« La reine parut sur le seuil du palais; elle passa sans daigner lever la tête; — assise au milieu de ses compagnes, comme pour éviter la chaleur du soleil, elle incline le front sans regarder devant elle. — Elle joignit les mains devant le roi (qui lui dit) : « Aujourd'hui, le sultan est venu dans ma de-
« meure! — Les mimes et les danseurs sont prêts,
« les instruments de musique résonnent; va prépa-
« rer complétement la salle destinée à la fête[1].... »

[1] آن آکهار سبیسی تنهہ ساجا

Tandis que la danse absorbe tous les esprits, et pendant que le sultan rêve aux charmes de la Padmanî, arrivent Gora et Bâdal, les deux héros qui doivent jouer un si grand rôle aux derniers jours de la défense de Tchitor. Dans le récit de Djaṭmal, ces deux personnages, on s'en souvient, prennent sous leur protection la reine, que son époux, prisonnier et déchiré par les coups de fouet, veut livrer au Pâdischâh. Ils sont les premiers à organiser la résistance; sans eux, la reine de Tchitor serait honteusement abandonnée, et la race des Tchohans se couvrirait de déshonneur. Ici encore le poëte musulman se sépare de la tradition indienne. Il montre les deux princes s'avançant auprès de Ratan-Sén pour lui proposer de se défaire, par trahison, des Musulmans réunis dans la forteresse, et qui, disent-ils, s'y sont introduits pour la ruiner. Le roi de Tchitor repousse leurs propositions; il veut garder sa parole. Les fêtes continuent donc, et Alâ-oud-dîn, qui ne peut oublier la Padmanî, a recours à un stratagème pour apercevoir son visage.

« Troublé par l'illusion, le roi, tout joyeux, se mit à jouer une partie d'échecs avec le sultan. — Tant que le roi sera parmi mes alliés (disait celui-ci), je n'oublierai pas ma parole et ne toucherai pas le glaive! — Le sultan se fit apporter un miroir bien clair: « Je la verrai (pensait-il), si elle paraît au balcon. » — Et les voilà qui jouent tous les deux, le sultan et le roi; le miroir du sultan est disposé de manière à refléter la figure de la Padmanî. — Tour-

menté par l'amour, il fait avancer ses pions sans rien dire, regardant toujours de côté; — puis, il fait avancer le cavalier pour arrêter la reine. A ce moment, parut dans le miroir le visage d'une femme. — Le roi avait avancé la tour pour mettre en échec le sultan; en faisant marcher son roi, il tint en échec le Pâdischâh. — Les tours (les éléphants) se faisaient mutuellement obstacle; il y eut une lutte comme lorsque deux éléphants combattent de front; — le râdja vit son roi immobile en un coin, mais le Pâdischâh fut échec et mat.»

Ainsi, par l'effet de la distraction que lui cause la vue du visage de Padmâvatî, le sultan a perdu la partie. Les compagnes de la reine ont aperçu le Pâdischâh; elles ont averti celle-ci de la présence d'Alâoud-dîn, et voilà pourquoi, entraînée par la curiosité, elle a laissé voir son visage. Bien entendu que le sultan s'est trouvé mal à la vue de tant de charmes; — les poëtes orientaux ne font jamais grâce de ce détail; — et pourtant, dès qu'il a repris ses sens, le prince craint d'avoir été dupe d'une fraude ou d'une illusion. On a vu dans le récit de Djaṭmal que la Padmanî, en effet, a joué un tour au sultan, à qui elle a montré une de ses femmes revêtue de ses propres habits; et ce trait nous semble parfaitement en rapport avec le caractère fier et prude de la Padmanî. Consulté par lui, Râghava déclare que le Pâdischâh a réellement vu la Padmanî, depuis si longtemps convoitée. C'est alors que le sultan de Dehly accomplit cet acte odieux de trahison que

l'écrivain musulman admet et raconte, tout comme l'a fait le barde hindou, et sans l'excuser. Ratan-Sén, qui a reçu cordialement son rival et l'a traité en frère; Ratan-Sén, convié à visiter le Pâdischâh dans son camp, se voit tout à coup saisi et garrotté. Les ordres ont été donnés par Alâ-oud-dîn; les conseils perfides sont venus de Râghava. Djaṭmal représente Ratan-Sén prisonnier dans le camp ennemi et fustigé sous les yeux de ses sujets, au pied des murs de Tchitor; Malik-Mohammed fait emmener le roi captif à Dehly, ce qui rend beaucoup moins vraisemblables les scènes vives et terribles dont la citadelle deviendra le théâtre. Remarquons aussi qu'il n'est point fait allusion ici à la faiblesse ni à l'avarice du prince râdjpoute, se laissant attirer hors de sa forteresse pour recevoir des présents, marchant toujours, de porte en porte, et tendant la main comme un mendiant. Comment Djaṭmal a-t-il inventé ce détail (peu honorable pour son héros), s'il n'est pas vrai; et comment Malik-Mohammed l'a-t-il omis, s'il est réel?

Voilà donc Ratan-Sén entraîné vers Dehly comme un prisonnier de guerre. Par ordre du sultan, il est livré à des Abyssins[1], qui le torturent; ses pieds et

[1] Ce mot, écrit حبس dans le titre en persan, est reproduit dans le texte sous la forme que j'ai citée plus haut هبس. A ce propos, je ferai cette remarque : Si Malik Mohammed a traduit son poëme du persan, comment a-t-il fait, à deux reprises, cette faute d'orthographe? Et, d'un autre côté, un ouvrage aussi long, dont la composition est disposée avec beaucoup d'art, où la poésie d'invention tient une large place, peut-il être l'œuvre d'un poëte qui écrit dans un dialecte provincial, qui ne sera approuvé ni des musulmans, ni des Hindous érudits? Il vaut mieux admettre que

ses mains sont chargés de chaînes, des coups de fouet labourent sa chair. Pendant longtemps, l'époux de la Padmanî résiste aux plus cruelles souffrances; de son côté, l'épouse fidèle se désole, songeant aux maux que le roi endure pour elle.

« La coquille de ses yeux est remplie des perles de ses larmes; elle tremble et palpite dans tout son corps. — La Padmanî, qui tenait le premier rang parmi les autres femmes, privée de l'époux qu'elle aime, se consume par l'effet de la douleur[1]. — Le diamant terni ne brille pas plus que le sable, l'or a perdu tout son éclat. — « Me voilà plongée dans « un océan sans fin de douleurs; séparée de toi, ô « mon époux, comment en toucherai-je le bord ! — « Mon cœur se brise par le chagrin de l'absence..... « — Je suis devenue comme le feu dans l'eau, de- « puis notre séparation; je brûle comme la chaux qui « se réduit en poudre ! — Par quel effort te retrou- « verai-je, ô mon époux ! Aujourd'hui, je me consume « dans le feu de l'absence. — En quel pays te cherche- « rai-je ? Où serai-je réunie à toi ? — J'ai beau regar- « der autour de moi, je ne te rencontre pas; mais tu « habites dans mon cœur ! »

les titres en langue persane sont de l'invention d'un copiste musulman, qui a transcrit en caractères persans le poëme de Malik-Mohammed écrit d'abord en caractères sanskrits.

[1] Par cette longue périphrase, j'essaye de rendre ce vers oncis et difficile :

پدك پدارته پدمنی ناری   پی بن بهی کوڈی برباری

Le mot کوڈی viendrait du sanskrit कुंड « brûler, se consumer. »

« Kambhal-nir-raî, la divinité tutélaire, demeurait dans la salle des sacrifices. — Ayant donc appris que le roi avait été emmené prisonnier par l'ennemi, au moyen d'une surprise, elle voulut préparer la délivrance (de Padmanî). — Alors, elle descendit dans la salle des sacrifices lorsqu'y entrait le prêtre de la famille chargé de présenter les offrandes. — Celui qu'elle envoya était un vieux brâhmane du nom de Kamoudan; — l'ayant appelé, elle lui donna une feuille de bétel : « C'est sur toi que je compte pour « accomplir ce que je désire. — Donc, ô Kamoudan! « va trouver le Lotus, quand tu verras la lune briller « dans le ciel. — Cette reine des Padmanîs, qui est « à Tchitor, je veux la sauver; c'est pour cela que je « viens. — Sa beauté est célèbre dans le monde; on « la nomme Padmâvatî; — avec toutes les richesses « de la citadelle, toi-même apporte-la-moi en un « même lieu. »

« Kamoudan dit : « Celui que je vois, comment se- « rait-ce un mortel? Oh non! c'est une divinité qui « fascine. — La divinité devant laquelle on suspend « des guirlandes, on agite les *tchawris* et l'on allume « des lampes, qui ne sauverait-elle pas par le secours « de sa fascination? » — .... Tout entier à son message, il alla porter les paroles qu'il est chargé de redire; — il alla, emportant en son souvenir la substance du message, et immobile par l'effet d'une puissance surnaturelle.

« L'envoyé s'en va accomplir son message; à son cou, il a suspendu un collier de grosses perles, à

son bras, un bracelet, — et tenant un gâteau plein de riz cuit, il retourne faire l'offrande sous le costume d'envoyé. — Le gâteau à la main, portant le rameau (la branche de bétel) qui le rend inviolable, il s'en va vers Tchitor, accomplir son vœu. — . . . .

« Kamoudan arrive à Tchitor, récitant (en lui-même) le message qui le rend invisible. — Rendu dans la forteresse, il prend par le vestibule qui conduit chez les reines, et pénètre jusque dans l'appartement où se tient l'épouse fidèle. — Là, où brille Padmâvatî d'un éclat pareil à la lune, il va s'abattre pour répéter son message. — Les bras tendus, il court à sa rencontre, comme si elle n'était pas la fille aînée d'un roi. — « Je suis un brâhmane du « nom de Kamoudan; nous sommes tous les deux « du même lieu; — parlant au nom de ton père, je « te dirai une parole, car j'ai toujours eu une grande « affection pour Gândharva-Sén, — et toi, sa fille, je « veux t'emporter à Singhaladîp, pour t'y faire boire « le lait de ta première enfance, — je t'y placerai; je « suis venu tout exprès en compagnie de la divinité « tutélaire Kambhal-nir; — ayant appris que tu étais « dans Tchitor, elle m'a dit : « Va lui parler un ins- « tant[1] ! »

Padmâvatî ne peut se résoudre à quitter le lieu

[1] Cette divinité est-elle la même que celle dont parle le colonel Tod sans la nommer, et qui apparut à l'époux de la Padmanî? Kambhal-nîr signifie-t-il la rivière Tchambal ou Chumbal, le plus important des fleuves du Madhyadéça, c'est-à-dire de l'Inde centrale, et qui fut si souvent teint du sang des guerriers râdjpoutes?

où elle doit attendre et espérer le retour de son époux. En vain le brâhmane lui fait comprendre que tout doit périr autour d'elle; en vain, empruntant le langage des fleurs, il fait allusion à la plante privée d'eau, qui se dessèche et va mourir; en vain, il lui montre un trône sur lequel elle peut s'asseoir en paix, toute belle et toute parée. Pour la tenter encore, il lui montre la jeunesse qui passe, emportant avec les années l'affection de celui qu'elle aime.

« N'attends pas davantage; la vie deviendra pour toi sans charmes; autant dure la jeunesse, autant l'affection d'un amant! — L'homme est comme le lion; il chasse pour lui; à peine a-t-il dévoré une proie, qu'il en poursuit une seconde! — La jeunesse est comme l'eau qui, chaque jour, s'écoule; l'abeille se cache (quand le lotus a disparu), et le cygne se montre. — Tant qu'il y a une eau belle et fraîche dans l'étang, les oiseaux, qu'amène le premier mois des pluies, se tiennent sur ses bords. — Que les eaux se dessèchent, on n'en voit plus arriver aucun. »

Enfin, tandis que Padmâvatî, en proie à la plus profonde douleur, se lamente de l'absence de son époux et gémit sur les souffrances qu'il endure, Gora et Bâdal viennent lui annoncer le projet formé par eux de délivrer Ratan-Sén, ou de périr en combattant; ils ont l'un et l'autre *relevé le bétel;* ils ont juré sur leur tête de se dévouer à la cause de leur roi et à celle de Padmâvatî. Survient la mère du jeune Bâdal, qui veut le dissuader d'entrer en lutte contre le pâdischâh. Les paroles que lui prête Malik

Mohammed sont à peu près celles que Djaṭmal lui fait prononcer. Sa fiancée essaye à son tour de le retenir par ses tendres paroles [1]; et il la console par la dignité de ses réponses. Le courage chevaleresque du jeune Râdjpoute, et la part glorieuse qu'il prit à la défense de Tchitor, sont donc un fait acquis à l'histoire, puisqu'on en trouve la mention et les détails fidèlement reproduits dans les deux versions.

On prépare les palanquins qui doivent emporter la Padmanî et sa suite. Le sultân permet au roi de sortir pour aller recevoir celle-ci, et le forgeron, caché dans la litière, brise les fers du prince. Aussitôt, Gora et Bâdal le font monter à cheval, pour qu'il puisse regagner la citadelle de Tchitor; puis ils reviennent eux-mêmes au combat. Après des luttes acharnées, la victoire se déclare pour les armées du sultan, bien supérieures en nombre. La plupart des guerriers râdjpoutes sont tombés, Gora s'élance dans la mêlée.

« A cette vue, Gora, qui combat contre tous, a compris que sa mort est proche. — Pareil au lion en colère, seul contre tous dans la mêlée, devant cent mille guerriers, il ne tourne pas la tête! — Il chasse devant lui les éléphants et les renverse, comme le lion qui déchire des gazelles. — Ceux qui lui résistent, dans sa fureur, Gora les fait tomber; avec leurs chevaux, il écrase les cavaliers. —

[1] Le texte persan dit عروس « fiancée », expression plus convenable que celle d'*épouse* employée par Djaṭmal, puisque Bâdal n'avait pas plus de douze ans, d'après les traditions indiennes.

A force de frapper et de tuer, il est devenu rouge comme le suc du *madjîth*, il s'est plongé au plus épais de la mêlée. — Luttant toujours avec la pointe de son épée, devenu semblable au bâton (qui sert à lancer les poudres rouges et le vermillon) aux fêtes du *holi*, il porte le feu au milieu du champ de bataille. — Les éléphants, les chevaux, il les arrête en les consumant; il les arrête dans leur élan et les consume comme la flamme. — Le sultân donne cet ordre : — « Bien vite, arrêtez-le ! Voilà, devant « vous la perle des Râdjpoutes, qu'on la saisisse, et « la journée est à nous ! »

L'armée musulmane entoure Gora, qui continue à combattre comme un lion. Sardja, ce même héros qui à porté à Tchitor les premières propositions de paix, s'avance pour défier Gora. La lutte se prolonge encore, mais enfin le Râdjpoute succombe, frappé à mort par le glaive de Sardja. Aussitôt le jeune Bâdal emmène le roi, qui va se réfugier dans sa citadelle. Grande fut la joie de Padmâvatî en revoyant son époux! Elle revêt ses plus beaux ornements pour le recevoir; puis, après avoir célébré la gloire de Bâdal et de Gora, qui ont risqué et sacrifié leur vie pour la sauver, ainsi que Ratan-Sén, elle s'écrie :

« Ô mon bien-aimé! l'abeille reparaît enfin aujourd'hui, le lotus est exempt de la douleur qui oppressait sa pensée. — Le lac, en proie à la douleur, demeurait dans le trouble; car il se desséchait par l'effet de ton absence! — Il s'était envolé, le cygne, qui se jouait sur ses eaux. . . . . . . Il est parti,

abandonnant le lieu planté de lotus, et moi je ne puis supporter le chagrin cuisant qui me consume. Mon corps se mit donc alors à trembler; en proie aux peines de l'absence, je m'assis tristement comme la corneille. . . . . . . Et encore, raconterai-je ce qui m'advint de fâcheux, et l'heure cruelle qui me remplit de douleur? — La divinité protectrice m'envoya un messager sous les traits d'un brâhmane, et descendant vers moi, elle me dit : — Me voici, je suis ta compagne, je vais emporter l'abeille, après avoir cueilli la fleur qu'elle aime! . . . . »

La fleur qu'aime l'abeille, le lotus, c'est la Padmanî, que la divinité veut cueillir après avoir emporté loin de la terre l'abeille, qui est le roi Ratan-Sén. Celui-ci doit donc périr.

A ce récit, il devient furieux. Le sommeil fuit de ses yeux, il ne prend plus de nourriture. Une seule pensée l'occupe : combattre les musulmans. Au matin, quand le soleil se lève, l'attaque commence. La rivière Kambhal (Chambhal?) était profonde au pied de la citadelle, la route était difficile, et il supposait que l'ennemi ne marcherait pas de ce côté. Ce fut là que la mort conduisit le roi; il s'y trouva face à face avec la divinité tutélaire. Ils se rencontrèrent face à face; il y eut entre eux un horrible combat. Tandis que la divinité arrêtait ainsi le roi Ratan-Sén, l'ennemi arriva et chargea en masse. On ne peut effacer l'heure de sa mort!. . . . . . . Le roi tomba au milieu des ennemis qu'il tuait de sa main.

Bâdal avait survécu au roi et à tous les princes

de la famille. Ce fut à lui que fut confiée la défense de Tchitor. Le lendemain, « Padmâvatî, reine fidèle à son époux, s'en alla rejoindre celui qu'elle aimait. — Le soleil s'est caché, la nuit est venue; c'est le moment sacré où le soleil et la lune se rencontrent le jour de la nouvelle lune. — Elle fut délivrée par la mort de ce reste d'existence, quand elle connut que toutes les constellations de la nuit brillaient au ciel. — La ligne de vermillon qui se découvre sur son front est comme le feu qui s'allume au milieu des ténèbres du monde. — « Cette lumière du jour, « je ne veux plus la voir; j'irai demain dans la voie « qui me rapprochera du soleil. —Solitaire comme « le héron, sans toi comment pourrai-je vivre, ô mon « bien-aimé!....... »

« Nâkamtî et Padmâvatî, reines toutes les deux, accomplirent le grand et solennel sacrifice de leurs personnes, comme je vais le dire. — Arrivées ensemble, elles montèrent sur la couche funèbre; elles s'y assirent, à la vue de tout le peuple. — Les Râdjpoutes et les Patans ont pris place tout à l'entour de la caverne; à l'intérieur, les femmes sont assises sur le bûcher. — Leurs têtes sont ornées et parfumées de santal et d'aloès, et elles s'écrient : « Ô roi! emmenez-nous! — Que les instru« ments retentissent, voici le fiancé qui s'avance; que « l'époux emmène avec lui les deux épouses rivales. « — Il y a eu une pareille musique au jour de la « noce, maintenant qu'il y en ait une nouvelle, « puisque voici une seconde cérémonie nuptiale. —

« Puisque le bien-aimé est mort après tant de vic-
« toires, prenons place sur ce siége ; une fois mortes,
« nous serons en un instant assises près de lui. —
« Aujourd'hui, c'est le jour du soleil et pour toujours,
« aujourd'hui la lune se plonge dans la nuit ; — Au-
« jourd'hui, c'est la fête d'une seconde existence,
« aujourd'hui que le feu nous unisse ! »

Après le sacrifice des femmes, le sultan entra dans la citadelle. Dès le lendemain, ayant appris ce qui s'était passé, il s'approcha du lieu où avait péri la Padmanî, avec sa compagne. Voici la dernière strophe, qui résume ces faits et en termine le récit par un trait vif et poétique :

« Le pâdischâh arrive après que Padmâvatî et Nâkamtî ont péri sur le bûcher, et il apprend les détails de cet événement.

« Lorsque les femmes suivirent cette voie (du sacrifice), le pâdischâh allait attaquer de plus près la citadelle. — Déjà avait eu lieu cet événement depuis lequel Râma et Sîtâ se sont effacés (du souvenir des hommes). — En ayant appris toutes ces circonstances, le schâh arriva dès que parut le jour qui suivit cette nuit. — Il fit relever, en une seule masse, les cendres (des corps consumés), et, leur rendant honneur, il les mêla à la terre. — Mais tant que de nouvelles cendres ne recouvrent pas celles-là, la soif de vengeance ne périt point dans le cœur du pâdischâh. — Son armée entière s'avança en masse, et investit tous les fossés de la citadelle. — Le sang coula à flots, il y eût là une mêlée comme on n'en a

jamais vu. Bâdal vint, lui aussi, sacrifier sa vie dans ce combat. — Ce qu'avaient été les femmes à la maison, les héros le furent dans le combat; — Le pâdischâh réduisit en poussière la citadelle, et Tchitor fut à l'islam[1]! »

Cette courte analyse suffira peut-être pour donner une idée du poëme de Malik-Mohammed. L'écrivain musulman a fait une œuvre d'art, ajoutant, au gré de son imagination, mille détails merveilleux, et multipliant les personnages, auxquels il sait donner

[1] رسیدن بادشاه بعد از سوختن پدماوت وناگمتی وشنیدن ماجرا او

وی پهنته کون بهئین جب جائی   پاتشاه گڑه چهینکا ائی
تبلك سو اونسر هوی بیتا   بهئی الوپ رام او سیتا
آی شاه سب سنان اکهارا   هوی کی رات دیوس جو پارا
چهار اتهای لینهه یك مونتهی   دینهه ادار پرتهیین چهونتهی
جولهه اوپر چهار نه پری   تولهه یهه تشنان نه مری
سکرین کتك اتهاو امانتی   پل باندها جنهه جنهه گڑه کهانتی
بها ڈهووا اس جوجهه اسوجها   بادل آی پنتور هوی جوجها
جو تهر بهئین استرین پرکهه بهئی سنگرام
پاتشاه گڑه چورا بها چتوڑ اسلام

Il faut sans doute lire لهو, au lieu de ڈهو, à moins d'admettre la mutation du *ḍ* cérébral en *l* dans le second mot de l'avant-dernier vers.

un rôle convenable. Toutes les parties de son poëme sont traitées avec un rare talent; mais il y manque cet enthousiasme patriotique dont le petit récit de Djaṭmal est si fortement empreint. L'idiome qu'a employé *Malik-Mohammed*, nous l'avons dit en commençant, serait beaucoup moins difficile à comprendre, s'il était écrit en caractères dévanagaris. Tel qu'il se montre dans la copie dont je me suis servi, ce texte présente des difficultés presque insurmontables. Le *k* et le *g* sont toujours confondus; le *dj* et le *tch* le sont très-souvent aussi; dans la plupart des mots tirés du persan, le copiste a omis de marquer les trois points du *ch*. Enfin, il y a des piéges cachés dans chaque hémistiche, et je n'ai pas la certitude d'avoir compris exactement les passages dont j'ai donné la traduction, quoique je puisse toujours expliquer les raisons qui m'ont conduit à adopter un sens plutôt qu'un autre. On peut dire, en thèse générale, qu'il y a dans ce dialecte, outre une certaine quantité d'expressions provinciales qui n'ont pu être recueillies dans les dictionnaires, un bon nombre de mots empruntés au sanskrit, corrects ou défigurés, qui n'ont pas cours dans la langue hindie des auteurs les plus accrédités.

En terminant son poëme, Malik-Mohammed fait un retour sur le passé, et il s'écrie : « Où est ce roi Ratan-Sén? où est Alâ-oud-dîn, le sultân? ou est ce Râghao-Tchétan, qui lui fit l'éloge de la Padmanî? où est cette belle Padmanî? Il ne reste rien de tous ces personnages, excepté leur histoire. La réputation

et la gloire sont ce qui survit; la fleur est morte, mais le parfum dure encore. » Le poëte a raison : la gloire est la seule chose qui survive en ce monde, et cette vérité, bien connue, il ne fait que la répéter après l'*Hitôpadêça* et tant d'autres ouvrages écrits dans l'Inde. Toutefois, il reste de la Padmanî autre chose qu'un vain nom, je veux parler des ruines du palais habité par elle, ruines magnifiques, dont on voit un dessin dans le premier volume des Annales du Râdjasthân. Rien de plus poétique, rien de plus gracieux et de plus monumental à la fois, que ces balcons, ces terrasses, ces dômes ornés de fines sculptures, qui se penchent d'une façon mélancolique sur les eaux transparentes d'un lac. La tradition ne se trompe-t-elle pas? Le crayon du dessinateur n'a-t-il point embelli ces débris d'une architecture puissante, ces restes d'une splendeur passée? On pourrait le craindre à première vue; cependant on y trouve, en y regardant de plus près, comme un reflet de la poésie sévère de Djaṭmal, mêlée aux rêveries et aux fantastiques inspirations de Malik-Mohammed; la voûte solide, à l'arc sévère, auprès de la fine arabesque. La force et la grâce, la solidité et l'élégance y sont partout unies. Pourquoi donc n'admettrait-on pas que ces portiques ont vu passer, dans la pompe de la cérémonie nuptiale, l'épouse de Ratan-Sén, à son arrivée de Ceylan? Les Hindous le croient; dans leur esprit, si sensible au charme de la poésie, ces ruines sont bien celles du palais qu'habita la Padmanî, renommée par son incomparable beauté, plus célèbre

encore par sa fidélité et son courage, qui brilla comme un météore dans la citadelle de Ratan-Sén, et attira tout à coup la foudre sur la race héroïque des Tchohans.

(La fin au numéro prochain.)

TROIS ODES MYSTIQUES

DU SEIYD AHMED HÂTIF, D'ISPAHAN,

PUBLIÉES, TRADUITES ET COMMENTÉES,

PAR M. C. DEFRÉMERY.

Le nom et les écrits du seiyd Ahmed Hâtif, d'Ispahan, ne sont pas totalement inconnus des orientalistes. Ceux d'entre eux qui attachent quelque importance à l'étude de la littérature persane et de la doctrine des Soufis, se souviennent, sans doute, des deux charmantes odes de ce même poëte qui ont été publiées et traduites par feu M. Jouannin, dans le n° 66 de l'ancien *Journal asiatique* [1]. Les trois odes que l'on va lire proviennent de la même source. Il y a plus de quinze ans, l'excellent et regrettable M. Jouannin, dont j'étais alors l'élève, voulut bien me permettre de transcrire le texte de ces trois petites pièces de vers, sur une copie qu'il en avait fait faire par un des Persans attachés à l'ambassade de Houçaïn khan. J'ai pu récemment collationner cette

[1]. Décembre 1827, t. XI. Paris, Dondey-Dupré.

copie sur une autre qui m'a été obligeamment envoyée de Constantinople par mon ancien condisciple, M. Ch. Schefer, premier drogman de l'ambassade de France à la sublime Porte.

Nous possédons peu de détails sur la vie de l'auteur de ces odes. Nous savons seulement que Ahmed Hâtif était un seiyd, ou descendant de Mahomet, par Houçaïn, second fils d'Aly ; qu'il naquit à Ispahan, comme l'indique son surnom d'Isfahâny, et qu'il mourut dans la seconde moitié du siècle dernier. L'auteur de l'*Âtech-kedeh*, dont il était l'ami, et qu'il a aidé dans la composition de son anthologie, le vante comme un excellent critique et un poëte sans égal, tant en arabe qu'en persan. Il le compare à 'Achâ et à Djérîr, à Anvéry et à Zehîr eddîn, et transcrit dans son recueil plus de neuf cents vers de Hâtif. Ces spécimens embrassent tous les genres de poésies qui composent un divan : *cassideh*, *ghazel*, *roubâ'ï* ou tétrastiques, et *terdji'bend*. D'après le savant M. Nathaniel Bland, la plus élégante des *cassideh* est adressée à Louthf-'Aly lui-même, sous son nom poétique d'Azer, et par la beauté de sa composition et la tendresse de sentiments qui y respire, elle justifie pleinement les louanges accordées à Ahmed Hâtif par son ami et biographe[1]. Le même orientaliste a publié naguère le texte de dix pièces très-courtes de notre auteur, dont la dernière, comme il le fait jus-

[1] *Account of the Atesh Kedah, a biographical work on the persian poets*, by Hajji Lutf Ali Beg, of Ispahan, by Nath. Bland, esq. p. 33, 34.

tement observer, « peut défier la comparaison avec tout le cycle des lyriques persans, pour la simplicité du plan, l'harmonie de la versification, une délicatesse et une pureté de goût qui, exemple rare, permettent la traduction de chaque distique[1]. »

Voici l'éloge hyperbolique qu'un poëte persan, Sabâhy, décerne à Hâtif :

La poussière de la porte de son excellence Hâtif donne de la jalousie au musc de Khoten ; les secrets du monde surnaturel sont dévoilés à son cœur, les mystères de la révélation passent par ses lèvres.

حضرت هاتف آنکه خاك درش   می دهد رشك مشك تاتاری
سرّ غیب است بر دلش ظاهر   راز وی است بر لبش جاری

Je dois convenir que les trois odes suivantes ne sont pas de la même force que les deux publiées par M. Jouannin. On n'y trouve rien d'aussi gracieux, d'aussi achevé que le récit de l'entrevue de Hâtif avec la jeune chrétienne, récit qui termine si heureusement la seconde des odes déjà connues. On y chercherait vainement une peinture aussi animée, aussi élégante que celle du temple des Mages, où le poëte est reçu, dans la première ode. Il y aurait cependant de l'injustice à refuser tout mérite poétique aux trois odes que nous entreprenons de faire connaître. On remarquera, d'ailleurs, dans la troisième,

[1] *A Century of persian ghazals*. London, 1851, in-4°, p. 38, 41, et p. 11.

une explication assez complète de la doctrine allégorique des Soufis.

Ces odes, ainsi que les deux précédemment publiées par M. Jouannin, sont sur le mètre *khafîf* خفيف (*metrum leve*). Chaque hémistiche se compose des pieds فاعِلاتن مفاعلن فعِلن, le dernier quelquefois changé en فَعْلُن.

Il me reste à faire observer que le texte des deux odes déjà publiées exigerait plusieurs corrections, la plupart purement typographiques; mais le huitième vers de la seconde présente deux fautes, qui ne peuvent provenir que d'un mauvais manuscrit, et dont la première détruit la mesure. Au lieu de

ره وحدت نيافتی تاکی

il faut lire, comme dans la copie de M. Schefer :

ره بوحدت نيافتن تاکی

Jusques à quand cette négligence à trouver le chemin qui conduit à la connaissance de l'unité de Dieu ?

Je crois qu'il faut lire ره بوصل, en place de ره وصل, dans le quatrième vers de la première ode publiée par M. Jouannin.

PREMIÈRE ODE.

TEXTE.

دوش رفتم بکوی باده فروش ز آتش عشق دل بجوش وخروش
محفلی نغز دیدم وروشن میر آن بزم پیر باده فروش

چاکران ایستاده صف در صف — باده خواران نشسته دوش بدوش
پیر در صدر ومیکشان گردش — پارهٔ مست وپارهٔ مدهوش
سینه بی کینه ودرون صافی — دل پر از گفتگوی ولب خاموش
همه را از عنایت ازلی — چشم حق بین وگوش راست نیوش
سخن آن به این هنیئًا لك — پاسخ این بآن که بادت نوش
گوش برچنك وچشم بر ساغر(1) — وآرزوی دو کون در آغوش
بادب پیش رفتم وگفتم — کای ترا دل قرارگاه سروش
عاشقم دردمند وحاجتمند — درد من بنگر وبدرمان کوش
پیر خندان بطنز با من گفت — کای ترا پیر عقل حلقه بگوش
تو کجا ما کجا ای از شرمت — دختر رز بشیشه (2) برقع پوش
گفتمش سوخت جانم آبی ده — آتش من فرو نشان از جوش
دوش می سوختم از این آتش — آه اگر امشبم بود چون دوش
گفت خندان که هین پیاله بگیر — ستدم گفت هان زیاده منوش
جرعهٔ در کشیدم وگشتم — فارغ از رنج عقل وزحمت هوش
چون بهوش آمدم یکی دیدم — ما بقی را همه خطوط ونقوش
ناگهان از صوامع ملکوت — این حدیثم سروش گفت بگوش

که یکی هست وهیچ نیست جز او
وحدهٔ لا اله الّا هو

[1] Au lieu de ساغر, la copie de M. Schefer porte ساقی « échanson ».
[2] Selon la copie de M. Jouannin, نشسته.

TRADUCTION.

La nuit dernière je me rendis dans le quartier du marchand de vin, le cœur agité et brûlant du feu de l'amour.

Je vis une belle et brillante assemblée; le président de ce banquet était le vieux marchand de vin[1];

Ses serviteurs se tenaient debout sur plusieurs rangs; les buveurs étaient assis, épaule contre épaule.

Le vieillard se trouvait à la place d'honneur, et les buveurs formaient un cercle autour de lui, les uns ivres, les autres hors d'eux-mêmes.

Leur sein était exempt de haine et leur cœur innocent; ils avaient l'esprit rempli de paroles; mais leurs lèvres se taisaient.

Par la grâce de l'Éternel, les yeux de tous voyaient et leurs oreilles entendaient la vérité.

L'un d'eux disait à l'autre : « Que ce vin soit pour toi d'une facile digestion! » Celui-ci répondait au premier : « Qu'il te soit doux comme le miel! »

Leur oreille était attentive aux sons de la guitare; leurs yeux demeuraient fixés sur la coupe; le désir des deux mondes[2] remplissait leur poitrine.

[1] Le *piri moghân* de Hâfiz. (Cf. *Specimen poeseos persicæ*, p. 2, et les observations de Rzewiski, *ibidem*, p. 55, 56.) On trouve, employée dans le même sens, l'expression پیر میکده.

[2] C'est-à-dire, le monde présent et le monde futur. Ces mystiques étaient, comme l'on voit, bien loin de Hâfiz, qui s'enorgueillit de ne pas fléchir la tête devant l'un ou l'autre monde :

من که سر در نیاورم بدو کون

Voyez le *Pend-Nâmeh* ou le *Livre des conseils*, de Férid eddîn Attâr, trad. par S. de Sacy, p. 94, ou bien *Die Lieder des Hafis*, herausgegeben von Hermann Brockhaus, t. I, p. 95. Cf. cet autre passage du même poëte :

گر باد فتنه هر دو جهان را بهم زند
ما و چراغ چشم و ره انتظار دوست

Quand bien même le vent de la discorde bouleverserait les deux mondes,

Je m'avançai poliment et dis : « Ô toi, dont le cœur est le séjour de l'ange Suroûch,

« Je suis un amant affligé et nécessiteux; vois ma tristesse et efforçe-toi de la guérir. »

Le vieillard me dit, en souriant d'un air moqueur : « Ô toi, qui as pour esclave le vieillard de l'intelligence,

« Où es-tu, où sommes-nous ? A cause de la honte que tu lui inspires, le vin (litt. la fille de la vigne) a revêtu un voile de verre. »

le flambeau de mes yeux n'en resterait pas moins fixé sur le chemin par où doit venir mon ami (Dieu).

Pend-Nâmeh, p. 154, ou édition de Brockhaus, p. 128.

Le contemplatif, nous dit Férid eddîn Attâr, ne se soucie nullement de ce monde, ni de l'autre; il est entièrement détaché de tout ce qui n'est pas Dieu.

عارف از دنیا وعقبی فارغست
زانچه باشد غیر مولی فارغست

Pend-Nâmeh, p. 84, 85 du texte. (Cf. la note de Silvestre de Sacy sur ce vers, *ibidem*, p. 185, et l'extrait du *Manthik Atthaïr*, inséré à la p. 171 du même ouvrage.) On peut rapprocher de ces divers passages ce vers du *Mesnévi*, traduit par d'Herbelot :

Celui-là boira le vin pur de l'union divine, qui a mis entièrement en oubli ce monde et les récompenses de l'autre.

Bibliothèque orientale, *verbo* Eschk Allah. D'après ce qui précède, on ne doit pas s'étonner, avec le traducteur anglais de l'*Anvâri Soheïly* (*The Anvar-i Suhaili*, translated by Edw. B. Eastwick. Hertford, 1854, in-8°, p. 281, note 5), de rencontrer dans cet ouvrage les paroles suivantes : .... « Celui qui marche dans la voie de la spiritualité n'accepte pas la moindre partie de l'argent comptant de ce monde ni du capital de l'autre. » سالك راه حقيقت از نقد دنيا وسر مايهٔ آخرت هيچ چيز قبول نكند l'édition du lieutenant-colonel Ouseley, p. 239); cf. encore une parole d'Ibrâhim ibn Adham, rapportée par Djâmi, *apud* S. de Sacy, *Notices et Extraits de deux manuscrits persans*. Paris, Imprimerie royale, 1831, p. 44.

Je lui dis : « Mon âme brûle, donne-moi de l'eau et éteins le feu qui me dévore.

« La nuit dernière, je brûlais de ce feu. Ô douleur! si cette nuit doit être pour moi comme la dernière ! »

Il me répondit en souriant : « Or ça, prends la coupe. » Je la saisis; mais il me dit : « Prends garde, ne bois pas beaucoup. »

J'avalai une gorgée, et j'oubliai les douleurs de l'esprit et les peines de l'intelligence.

Lorsque je revins à moi, je ne vis plus qu'un seul être; tout le reste ne présentait que des lignes et des figures sans consistance.

Tout à coup, du haut des minarets du monde invisible[1], l'ange me dit à voix basse cette parole : « Dieu est unique; il n'y a pas d'autre Dieu que lui! »

DEUXIÈME ODE.

TEXTE.

چشم دل بازکن که جان بینی   آنچه نا دیدنیست آن بینی
گر باقلیم عشق رو آری   همه آفاق گلستان بینی
بر همه اهل آن زمین بمراد   گردش دور آسمان بینی
هرچه بینی دلت همان خواهد   هرچه خواهد دلت همان بینی
بی سروپا گدای آنجا را   سر زملك جهان گران بینی

[1] Le mot ملكوت signifie, dans le langage des mystiques, « le monde des choses invisibles, propre aux âmes et aux esprits. » عالم الغيب المختصّ بالارواح والانفس. *Kitâb Atta'rifât*, cité par S. de Sacy, *op. supr. laudat.*, p. 184. (Cf. une historiette, tirée de la troisième conférence ou *médjlis* de Sa'dy, et publiée dans le même ouvrage, p. 231.)

هم در آن پا برهنه جمعی را   پای بر فرق فرقدان بینی
هم در آن سر برهنه قومی را   بر سر از عرش سایه بان بینی
گاه وجدّ وسماع هریك را   بر دو کون آستین فشان بینی
دل هر ذرهٔ که بشکافی   آفتابیش در میان بینی
هرچه داری اگر بعشق دهی   کافرم گر جوی زیان بینی
جان گدازی اگر بآتش عشق   عشق را کیمیای جان بینی
از مضیق جهات در گذری   وسعت ملك لا مکان بینی
آنچه نشنیده گوشی آن شنوی   آنچه نا دیده چشمی آن بینی
تا بجائیٔ رساندت که یکی   از جهان وجهانیان بینی
با یکی عشق ورز از دل وجان   تا بعین الیقین عیان بینی
که یکی هست وهیچ نیست جز او
وحدهٗ لا اله الّا هو

TRADUCTION.

Ouvre les yeux du cœur, afin que tu voies l'âme; tu verras ce qui n'est pas fait pour être vu.

Si tu te diriges vers la région de l'amour, tu verras tous les pays semblables à un parterre de fleurs.

Tu apercevras à volonté les révolutions que le globe céleste décrit sur la tête de tous les habitants de cette terre.

Tout ce que tu verras, ton cœur le désirera; tout ce que ton cœur désirera, tu le verras.

Tu verras en ce lieu le mendiant dépourvu de toute ressource avoir la tête troublée par la possession du monde.

Là aussi tu apercevras plusieurs individus, les pieds nus, foulant aux pieds les étoiles de la Petite Ourse [1].

Là, enfin, tu verras des gens, la tête nue, avoir pour tente la voûte de l'empyrée.

Tu verras chacun d'eux refuser dans ce monde et dans l'autre les dignités, les richesses, et *jusqu'à* l'ouïe.

Dans l'intérieur de chaque atome que tu fendras, tu trouveras renfermé un soleil.

Donne pour l'amour tout ce que tu possèdes, et je suis un mécréant, si tu éprouves la plus légère perte [2] dans ce marché.

[1] Une métaphore semblable se rencontre dans ce passage de l'*Anvâri Soheïly* (édition de 1829, p. 129) : اى دمنه چگونه از تو امید وفا وکرم توان داشت که تو بر پادشاهی که ترا عزیز وکرامی ومحترم ونامی کردانید بمثابهٔ که در ظل دولت او آفتاب وار لاف ارتفاع می‌زنی وبسبب ملازمت آستان آسمان مثالش پای افتخار بر فرق فرقدان می نهی این معاملت روا داشتی .

O Dimneh ! comment peut-on espérer de toi de la fidélité et de la générosité, puisque tu te permets une pareille conduite envers un roi qui t'a rendu tellement illustre, considéré, respecté et renommé, que tu affiches la prétention d'être ennobli, comme le soleil, à l'ombre de sa puissance, et que tu places le pied de l'orgueil sur le front des étoiles de la Petite Ourse, parce que tu es attaché au service de sa porte, pareille au ciel ?

[2] Littéralement : « Si tu vois un grain d'orge de dommage. » Cette métaphore est souvent employée par les auteurs persans ; on lit dans le *Bostân* de Sa'dy :

جَوی نیکنامی نیندوخته

Il n'avait pas acquis en bonne renommée l'équivalent d'un grain d'orge.

(*Asiatic Journal*, décembre 1839.)

Voyez encore *The Works of Sadee*, t. I, fol. 102 v°; la satire de Firdoussy contre Mahmoûd, *Livre des Rois*, t. I, p. LXXXVIII; Ehly Chirâzy, *apud* Bland, *Persian ghazals*, p. 26, v. 6 ; et ce vers de Hâfiz :

Si tu fonds ton âme dans le feu de l'amour [1], tu verras que l'amour est l'alchimiste de l'âme [2].

Tu laisseras derrière toi les embarras que causent les richesses, et tu trouveras l'immensité du royaume spirituel.

Tu entendras ce qu'aucune oreille n'a entendu, tu verras ce qu'aucun œil n'a vu.

Enfin, il te fera arriver à un lieu où tu ne trouveras plus qu'un seul être, au lieu du monde et des mortels.

Pratique de toutes tes forces l'amour pour cet être unique, afin que tu voies manifestement

Qu'il est unique et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que lui.

روندگان طریقت به نیم جو نه خرند
قبای اطلس آنکس که از هنر عاریست

Les contemplatifs n'achètent pas au prix de la moitié d'un grain d'orge la tunique de satin de cette personne qui est dépourvue de mérite.

(Édit. de 1791, fol. 20 r. Cf. encore, *ibid.* fol. 29 v. l. 13 ; fol. 33 r. l. 2 et 34 v. l. antépénultième.)

[1] Une épigramme de Clément Marot nous offre une image toute semblable :

Respondez-moi : Doibt mon cueur fondre
Devant vous, comme au feu la cire?

(*Les Œuvres* de Clément Marot, édit. d'Adr. Moetjens, 1700, t. II, p. 39.)

[2] هنگام تنگدستی در عیش کوش ومستی
کین کیمیای هستی قارون کند گدارا

Dans ta détresse, efforce-toi de te réjouir et de t'enivrer ; car cette alchimie de l'existence fait d'un mendiant un nouveau Coré.

(Hâfiz, *Specimen poeseos persicæ,* p. 36, ou édit. Brockhaus, I, p. 35 ; cf. une expression analogue dans l'*Anvâri Soheïly,* p. 211, l. 3 ; et Kâssim Alanvâr, *apud* Bland, *op. supra laud.*, p. 24.)

TROISIÈME ODE.

TEXTE.

یار بی پرده از در ودیوار   در تجلیست یا اولی الابصار
شمع جوئی وآفتاب بلند   روز بس روشن وتو در شب تار
گر زظلمات خود رهی بینی   همه عالم مشارق انوار
کوروش قاید وعصا طلبی   بهر این راه روشن هموار
چشم بکشا بگلستان وبه بین   جلوهٔ آب صاف در گل وخار
زآب بیرنگ صد هزاران رنگ   لاله وگل نگر درین گلزار
پا براه طلب نه واز عشق   بهر این راه توشهٔ بردار
شود آسان زعشق کاری چند   که بود نزد عقل بس دشوار
یار گو بالغدو والآصال   یار جو بالعشی والابکار
صد رهت لن ترانی ار گوید   باز می دار دیده بر دیدار
تا بجائی رسی که می نرسد   پای اوهام وپایهٔ افکار
بار یابی بمحفلی کانجا   جبرئیل امین ندارد بار
این ره آن توشهٔ تو آن منزل   مرد راهی اگر بیا وبیار
ورنهٔ مرد راه چون دگران   یار می گو وپشت سر می خار
هاتف ارباب معرفت که گهی   مست خوانندشان وگه هوشیار
از می وجام وساقی ومطرب   وزمغ ودیر وشاهد وزنار

قصد ایشان نهفته اسراریست   که بایما کنند که اظهار
پی بری گر بسراز شان دانی   که همین است سرّ آن اسرار
که یکی هست وهیچ نیست جز او
وحدهٔ لا اله الّا هو

TRADUCTION.

Ô hommes clairvoyants, l'Ami (Dieu) se manifeste à vous sans aucun voile à la porte ni aux murailles [1].

Tu cherches un flambeau, tandis que le soleil brille de tout son éclat; le jour est fort lumineux, et tu es plongé dans une nuit obscure.

Si tu vois un chemin pour sortir de tes ténèbres, tout l'univers deviendra pour toi des *Orients* de lumière [2].

[1] D'après l'auteur du *Dêbistân* (cité par S. de Sacy, *Journal des Savants*, 1821, p. 732), la manifestation de la divinité se divise en quatre espèces. De ces quatre espèces de manifestations, la première est nommée آثاری; le contemplatif voit l'essence absolue وجود مطلق, sous la figure d'un des êtres corporels; dans la seconde, appelée افعالی, l'essence absolue se montre sous la forme d'un de ses attributs d'action, comme *créateur* خالق, ou comme *fournissant la subsistance* رازق, etc.; dans la troisième, qu'on nomme صفاتی, elle paraît sous la forme d'un des attributs qui existent dans sa propre essence, comme la science ou la vie; la quatrième est appelée ذاتی. Dans celle-là, le contemplatif n'a plus la conscience de son existence.

[2] Une idée analogue se rencontre dans ces beaux vers de Lemierre, imités du poëte russe Lomonosoff :

Ah! si nos [illegible] blesser leur paupière,
Approcher [illegible] sa splendeur,
Et s'enfoncer dans sa lumière,
Ils ne verraient qu'un océan de feux,
Qui ne rencontre aucuns rivages,
Et, dès la naissance des âges,
Embrasant les plaines des cieux.

Comme un aveugle, tu demandes un guide et un bâton pour parcourir cette voie lumineuse et bien aplanie.

Ouvre les yeux sur le parterre, et vois l'éclat de l'eau transparente sur la rose et l'épine.

L'eau incolore donne naissance à cent mille nuances; regarde la tulipe et la rose dans ce jardin.

Pose le pied sur le chemin de la recherche, et emporte une provision d'amour pour ce voyage,

Combien d'affaires qui paraissent à l'intelligence très-difficiles, deviennent aisées, grâce à l'amour [1].

Répète le mot *iâr* « ami », matin et soir; cherche l'ami soir et matin.

S'il te dit cent fois de suite : « Tu ne me verras pas », n'en tiens pas moins tes yeux ouverts sur son visage,

Jusqu'à ce que tu arrives à un lieu où n'atteignent ni le pied de l'imagination, ni l'échelle de la pensée.

Tu seras admis dans une réunion où le fidèle Gabriel n'a pas d'accès.

Voici la route, voici ton viatique, voilà ton hôtellerie; si tu marches dans la voie de la piété [2], pars et apporte;

[1] گر در طلبش مارا رنجی برسد شاید
چون عشق حرم باشد سهلست بیابانها

S'il nous arrive une peine dans la recherche de Dieu, cela est convenable. Lorsque l'on aime le sanctuaire (de la Mecque), la traversée du désert est chose facile.

(*Anvâri-Soheïly,* édition de 1829, p. 61.)

[2] Le texte porte مرد راه, qui, dans le langage des Soufis, est le synonyme de اهل الطريقة, اهل سلوك, ou سالك, et désigne les religieux, les contemplatifs, les disciples de la vie spirituelle, ceux qui marchent dans la voie de la spiritualité. (*Pend-Nâmeh*, p. 147 et 230.) On dit aussi, dans le même sens, مرد خدا ou مرد حق « homme de Dieu », ou simplement مرد « homme » (*ibidem*, p. 302); ou enfin رهرو, comme dans le *Bostân* de Sa'dy (*Asiatic Journal,* mars 1840), et dans Hâfiz (édit. Brockhaus, t. I, p. 133; et éd. de 1791, fol. 34 v.).

Si tu n'es pas un homme religieux comme les autres, prononce le mot *iâr* « ami » et rougis de honte [1].

Ô Hâtif! les choses que les hommes savants, que tantôt on appelle ivres et tantôt intelligents,

[1] L'expression پشت سر خاریدن, littéralement : « gratter le derrière de la tête, l'occiput », est évidemment prise dans un sens métaphorique, qu'on ne trouve expliqué dans aucun dictionnaire. Mais comme on voit, dans celui de Richardson, que سر خاریدن signifie, entre autres choses, rougir de honte, j'ai adopté cette signification, dans la pensée que پشت ne modifiait en rien le sens de l'expression, et n'était amené ici que par l'exigence de la mesure. Le second hémistiche de ce vers mérite d'être remarqué : en effet, on y voit deux impératifs, précédés de la particule می, en place de بـ. M. Eastwick a dernièrement révoqué en doute (*op. supr. laudat.* p. 107, note 1) que la première de ces particules pût être employée avec l'impératif. Cela a pourtant lieu, non-seulement en poésie, comme le prouvent le vers ci-dessus, et celui-ci, que j'ai rencontré dans un ouvrage persan, qui n'est autre, si ma mémoire ne me trompe pas, que l'*Anvâri-Soheïly* :

غم مخور جان من ار فوت شود مال ومنال
شاد می باش که این مرده نیرزد شیون

Ne t'afflige pas, ô mon âme, si tu perds tes biens et tes richesses; sois joyeuse, au contraire, car ce mort ne vaut pas un regret.

Mais encore en prose, ainsi qu'on en peut voir quatre exemples dans le *Bakhtiâr Nâmeh*, édition lithographiée, p. 15, 16, 26 et 95. همی s'emploie également devant l'impératif, comme dans ce vers de Hâfiz :

حافظ زدیده دانهٔ اشکی همی فشان
باشد که مرغ وصل کند قصد دام ما

Hâfiz, répands de ton œil une larme, semblable à un appât; il se peut faire que l'oiseau de l'amour se dirige vers nos filets.

(Édit. de Brockhaus, t. I, p. 21.)

On lit ce vers dans le *Tohfet Alahrâr* de Djâmi :

Veulent exprimer par les mots vin, coupe, échanson, musicien, mage, monastère, amante et ceinture des chrétiens[1],

Ces choses sont autant de mystères profonds, que tantôt ils traduisent par des énigmes, et tantôt ils rendent manifestes.

ناخنه از دیدهٔ دل بر تراش
ورنه بناخن دل خود می خراش

Enlève cette taie de l'œil de ton cœur, ou, sinon, égratigne celui-ci avec ton ongle.

(Édition Forbes Falconer, p. 51, vers 896. Voy. encore, *ibidem*, p. 79, vers 1411.)

[1] D'après un vers du poëme intitulé *Gulchéni râz* (cité par S. de Sacy, *Journal des Savants*, 1822, p. 16), le mot بت « idole » signifie, dans le langage des Sofis, la personne qui devient le théâtre de l'amour et de l'union, c'est-à-dire, dans laquelle se manifestent les transports de l'amour divin et de l'union avec Dieu, et le mot *zonnâr* « ceinture des chrétiens » est le symbole de l'engagement que l'on prend de s'attacher à son service. Hâfiz adresse ainsi la parole à un religieux زاهد :

تو وتسبیح ومصلا وره زهد وصلاح
من ومیخانه وزنار وره دیر وکنشت

Garde pour toi le chapelet, le tapis à prier, la voie de la dévotion et de la piété; laisse-moi la taverne, la ceinture des chrétiens, le chemin du monastère et de la synagogue.

(*Pend-Nâmeh*, p. 182; ou édit. de 1791. fol. 29 v.)

Cf. ce vers du *Gulchéni-râz* :

من وتو چون نماند در میانه
چه کعبه چه کنشت چه دیر خانه

Quand il n'y a plus de moi, ni de toi (c'est-à-dire, quand l'homme est complétement anéanti en Dieu), qu'importe la caaba, ou la synagogue, ou le monastère des chrétiens?

Si tu connais leurs secrets, tu sauras que voici le mystère par excellence :

« Il (Dieu) est unique, aucun autre Dieu que lui n'existe. »

Je crois faire une chose agréable aux amateurs de la poésie persane, en ajoutant ici le texte et la traduction de deux petites pièces de vers, dont j'ai dû également la communication à M. Jouannin.

I.

یاد دار که وقت زادن تو همه شادان بودند وتو گریان

آنچنان زی که وقت مردن تو همه گریان بوند وتو شادان

Souviens-toi qu'au moment de ta naissance, tous étaient joyeux et que toi seul tu versais des larmes. Conduis-toi de telle sorte pendant ta vie, qu'au moment de ta mort, tous pleurent et que seul tu sois serein [1].

II.

از مرگ حذر کردن دو روز روا نیست

روز که قضا باشد وروز که قضا نیست

روز که قضا نیست از او باك نباشد

روز که قضا باشد از او رها نیست

[1] On trouve dans les *Asiatick Miscellany*, t. II, p. 374, un *roubâ'ï* ou tétrastique persan, où la même idée est rendue d'une manière différente, et, selon moi, moins agréable. C'est probablement d'après ce recueil que Chézy a imité cette pensée dans quatre vers français que l'on peut lire à la suite de *Medjnoun* et *Leïla*, 2ᵉ partie, p. 215. Cependant il donne son imitation comme faite sur l'arabe.

Il y a deux jours où il n'est pas permis de prendre des précautions contre le trépas, savoir : le jour qui est marqué par le destin comme celui de la mort, et le jour qui n'est pas fixé par lui. En effet, il ne faut pas craindre la mort le jour où elle ne doit pas arriver, et l'on ne peut s'en délivrer le jour où elle doit arriver.

DES ANGES,

DES DÉMONS, DES ESPRITS ET DES GÉNIES,

D'APRÈS LES MUSULMANS,

PAR M. ALEXANDRE TIMONI[1].

Les musulmans disent que Dieu a créé les anges avant Adam; qu'ils ne mangent pas et n'ont pas besoin d'eau; qu'ils ne sont d'aucun sexe; qu'il y en a parmi eux qui approchent du trône de l'Éternel, et qui sont ses envoyés. Les anges ont, d'après eux, des fonctions particulières; il y en a dont la stature

[1] M. Alexandre Timoni était un Grec de Constantinople; il a passé ses dernières années à Paris, livré à des travaux littéraires, dont, je crois, il n'a paru qu'un Manuel de la conversation turque. J'ai trouvé son article accepté et composé; lorsque j'ai voulu lui demander de préciser un peu plus ses citations, j'ai appris qu'on venait de le trouver mort dans sa chambre; l'article paraît donc tel qu'il a été d'abord envoyé par le malheureux auteur. Les personnes qui désirent de plus amples détails sur la démonologie musulmane pourront consulter le mémoire de M. le baron de Hammer intitulé *Geisterlehre der Moslimen*. (Mémoires de l'Académie de Vienne, classe des sciences historiques, vol. III). — J. M.

est très-haute et la force considérable; tel est Gabriel, qui n'a besoin que d'une heure pour descendre des cieux sur la terre, et qui, avec une de ses ailes, peut soulever une montagne. Israïl reçoit toutes les âmes aussitôt qu'elles se déplacent des corps qu'elles habitaient. Israphil sonnera la trompette au jour du jugement; il en sortira un bruit si terrible, que les montagnes trembleront, la terre s'affaissera, et la mer sera teinte d'une couleur de sang.

Il y a, dans le Coran, un chapitre intitulé *Les Anges*. Au commencement de cette soûra, il est écrit qu'ils sont les messagers de Dieu, et qu'il les a munis de deux, de trois ou de quatre ailes. Au chapitre XI, on lit que Dieu envoya des anges au patriarche Abraham, et que ces mêmes anges furent chargés d'ordonner à Loth de quitter Sodôme. Il est encore question dans cette œuvre d'anges gardiens qui environnent l'homme, et qui se succèdent sans cesse (chapitre XIII). Au commencement du chapitre XVI, Mohammed prétend qu'à la voix de l'Éternel, les anges descendront sur la terre, accompagnés de l'Esprit (Gabriel). Dans la même soûra, il affirme que l'esprit de sainteté (Gabriel) apporta le Coran du ciel. «Au jour de la résurrection, dit-il ailleurs (chap. XXV), quand l'ange descendra, c'est à ceux qui auront fait preuve de miséricorde qu'appartiendra l'empire.» En parlant de ceux qui nient le jour du jugement, il dit que l'ange de la mort tranchera le fil de leurs jours (chap. XXXII). Il introduit des anges entourant, les pieds nus, le trône de l'É-

ternel, et louant le Seigneur; puis il dit que, lorsque l'Éternel aura jugé le genre humain, ils s'écrieront : « Louange à Dieu, souverain des mondes ! » *Wekile el-hamdu lillahi rabbi el-âlemin* (chap. XXXIX). Il parle (au chap. L) de deux anges qui doivent s'asseoir, l'un à la droite, l'autre à la gauche de l'homme à peine descendu dans le tombeau. Il ssont connus, chez les musulmans, sous le nom de Monkir et Nékir. Ils doivent interroger le décédé au sein de la tombe sur son dieu, sur son prophète, sur la religion qu'il professait et sur sa *kiblé;* que, si le mort répond : « Notre dieu est Dieu, notre prophète Mohammed, notre religion l'islamisme, notre *kiblé* la *caaba* », ils lui font goûter divers genres de plaisir, et, qu'au contraire, ils infligent des maux de différentes espèces à ceux qui ne répondent pas de la manière que nous venons d'énoncer.

Dans le chapitre précité du Coran, il est encore question d'un ange qui dira, au jour du jugement, au pécheur : « Voilà ce que j'ai préparé contre lui. » Au chapitre LXXIX, il est fait mention des anges qui s'emparent des âmes avec violence, de ceux qui les emportent doucement, de ceux qui traversent les airs d'un vol rapide, de ceux qui précèdent les justes, et de ceux qui président aux destinées du genre humain (ou de l'univers).

Nous avons déjà dit que, d'après les musulmans, les anges ne sont d'aucun sexe; dans le chapitre XLIII du Coran, il est écrit qu'il y en a qui affirment que les anges sont des filles, et Mohammed leur demande

s'ils ont assisté à leur création. Quant à Harout et à Marout, au sujet desquels les musulmans racontent tant de fables, Mohammed affirme, au second chapitre du même ouvrage, qu'ils furent condamnés à demeurer à Babylone, où ils avaient exercé la magie.

Un anonyme arabe, qui a composé un catéchisme des mahométans, dit qu'il faut croire à l'existence des anges, quoiqu'on ignore leurs noms et leurs différentes classes. Il déclare infidèle celui qui leur donne un sexe et ceux qui confessent qu'ils existent, qui ne leur assignent point de sexe, mais qui ne se soucient guère ni de croire en eux, ni de les aimer.

Les musulmans disent qu'il y a deux anges, l'un à la droite, l'autre à la gauche de Dieu, qui enregistrent les actions des hommes.

Dans un catéchisme persan de la religion mahométane, intitulé : *Rahet ul-Couloub* [1] «le Repos des cœurs», par Abd Allah el-Djizdy [2], il est dit que quatre anges, savoir : Djebraïl (Gabriel), Micaïl (Michel), Israphil et Israïl, se tiennent près du trône du Très-Haut. Abd' al-Aziz avance qu'il n'est pas permis de donner un sexe aux anges; que leur nourriture est la prière, et leur boisson la pureté ou la sainteté; que Dieu leur accorda le pouvoir d'emprunter une forme semblable à celle de l'homme. C'est ainsi, ajoute-t-il, que l'ange Gabriel apparut à Marie. On raconte qu'il s'offrit aux regards de Mohammed sous

[1] راحة القلوب.

[2] C'est le manuscrit persan de la Bibliothèque impériale portant le nº 32, ancien fonds.

celle d'une guenon. Dans les Commentaires d'Omar, il est dit que les princes des anges surpassent en excellence le commun des hommes, c'est-à-dire que Gabriel, Michel et les autres anges voisins du trône de l'Éternel sont supérieurs à tous les saints et à tous les musulmans. Fakr eddîn Razi avance, dans son Recueil ou dans ses Extraits, que les anges sont, absolument parlant, plus excellents que les hommes, mais il est contredit par le Commentaire d'Omar. Dans un autre ouvrage, on prétend que les anges entrent dans le paradis, mais qu'ils ne voient pas la face du Très-Haut.

Dans un Traité persan sur les principaux chefs de la religion mahométane, par Abou Nasr Ibn Mohammed el-Ghaznevy[1], on fait dire à Mohammed, répondant à certains interrogateurs, que, dans le premier ciel que Dieu créa, il y a divers anges dont l'occupation est d'adorer l'Éternel : leur chef s'appelle Ismaïl. Il y a, en outre, dans ce ciel, un autre ange, nommé *Raad* « le Tonnerre »; il est préposé à la garde des nuages et des pluies; c'est de lui que proviennent les sons du tonnerre. Les anges du second sont tous prosternés (devant l'Être suprême); leurs prières consistent en ces mots : *Soubhan zi el izzeti wel djebrouti* « louange au possesseur de la grandeur et de la toute-puissance ! » Leur prince se nomme Djelb, il est composé, par parties égales, de neige et de feu. Les anges du troisième ciel se tien-

[1] Ce manuscrit persan se trouve à la Bibliothèque impériale; il porte le n° 43, ancien fonds.

nent debout; leur prière est conçue en ces termes : *Soubhan el Haï ellezi rayemoun* « gloire au Dieu vivant, immortel ! » Leur chef s'appelle Ferkia Yek. Ceux du quatrième ciel n'ont aucune autre fonction que celle de louer Dieu en ces termes : « Louange au Roi de la sainteté, au Seigneur des anges et des esprits ! » Leur chef est un ange qu'on nomme Moumaï Yek. Ceux du cinquième ciel sont occupés à se relever (après l'adoration); voici leur formule de prière : « Louange au Maître de la lumière, louange et gloire à lui ! » Ils ont à leur tête un ange nommé Istapha Yek. Ceux du sixième ciel sont continuellement en prière; voici leur oraison : « Louange à Dieu; qu'il soit propice à son peuple ! » Leur chef s'appelle Redyaï Yek. Ceux du septième ciel sont si nombreux, qu'on ne saurait les compter. Ils ont, chacun, une forme différente, en sorte qu'il n'y en a pas deux qui se ressemblent. Jamais ils n'ont causé entre eux; ce silence provient de la terreur que leur inspire la divinité. Du moment où l'Éternel les a tirés du néant, ils n'ont pas cessé de pleurer. Si le bruit de leurs gémissements pouvait parvenir aux oreilles des hommes, ils resteraient tout à coup inanimés. On sait (ajoute ce théologien) que, lors de son ascension au ciel, Mohammed entendit sept cris de leurs pleurs, et que Gabriel lui apprit que c'étaient les péchés des hommes qui leur arrachaient ces gémissements. »

Abd Allah, fils d'Abbas, cité par notre théologien, a dit qu'ayant adressé certaines questions à

Mohammed, il lui répondit que Dieu a créé dans le ciel une mer dont le fond et la hauteur sont d'un chemin de cinq cents ans; qu'il y a dans cette mer un ange dont la hauteur est égale à celle de cette masse d'eau. Sa fonction consiste à prier et à demander à Dieu le pardon des péchés des peuples de Mohammed. C'est par égard pour ses instances que le Seigneur le leur accorde.

Dans un autre endroit de cet ouvrage, ce docteur fait dire à Mohammed qu'au jour du jugement des anges feront tomber les infidèles du pont Sirath dans les enfers; que lui, Mohammed, restera debout sur l'une des extrémités de ce pont, et dira : « Ô ma nation, ô ma nation ! » Que, debout à l'autre extrémité, Gabriel et Michel, anges de la miséricorde, s'écrieront : « Paix, ô notre Dieu, ô notre Dieu ! »

On lit, dans le même traité, que l'Éternel a créé des anges qui jouissent auprès de lui d'une faveur spéciale; que ce sont les premières de toutes les créatures. Ce sont eux qui soutiennent le trône de l'Éternel; ils sont au nombre de quatre, dont chacun est muni de quatre visages. Leurs têtes sont au-dessous du trône de Dieu, et leurs pieds au-dessous de la terre. Dieu a créé d'autres anges. A partir du jour de leur création, ils restent toujours debout. Le trône du Très-Haut repose sur leurs têtes. Leur occupation consiste à prier leur Créateur, et à solliciter auprès de lui le pardon des péchés des peuples de Mohammed.

On trouve, dans ce même ouvrage, que, lors de

son ascension, Mohammed vit dans le quatrième ciel l'ange de la mort, assis sur un trône de lumière; son air était majestueux, grave et terrible. La table gardée était placée devant lui, et ses regards étaient fixés sur elle. L'un de ses pieds était à l'une des extrémités du ciel, l'autre touchait le bout opposé. Il demanda, dit-il, à Gabriel, qui était cet ange; Gabriel lui répondit que c'était Israïl. Ce dernier regarda à droite et à gauche, et tint constamment sa tête baissée. Interrogé par Mohammed, il répondit que ses yeux étaient attachés sur la table gardée. Remarque-t-il que le terme de la vie d'un homme est arrivé, les anges de la miséricorde, qui sont à sa droite, et ceux des tourments, qui sont à sa gauche, ces esprits célestes qui sont toujours prêts à lui obéir, s'éloignent tout à coup de lui, se dirigent vers la terre, et s'approchent de l'oreiller du mourant. Si c'est un homme de bien, les anges de la miséricorde emportent doucement son âme, effacent son nom de la table gardée, le rendent pur, et transportent son âme dans l'un des bocages du paradis; elle y reste dans un lieu séparé, et y savoure un doux repos jusqu'au jour de la résurrection. Si l'agonisant est un méchant ou un infidèle, ce sont les anges des tourments qui s'approchent du chevet de son lit, s'emparent de son âme avec violence, et la transportent dans quelque endroit de l'enfer; c'est là qu'il subit divers tourments, jusqu'au jour de la résurrection.

Le même docteur dit de Munkir et de Nékir,

que, lorsqu'ils se présentent dans la tombe de quelqu'un qui vient de mourir, le feu sort de leurs yeux et de leurs bouches; qu'ils tiennent une massue dont les coups font écrouler les montagnes et les abaissent au niveau de la plaine. Si le mort ne répond pas comme il faut à leurs interrogations, ils le frappent en poussant des cris affreux.

On raconte, dit Abd Allah el-Djizdy, docteur que nous avons déjà cité, que Mohammed a dit lui-même à son beau-fils Ali, et à Fatimé, épouse d'Ali, que, durant son ascension nocturne, il vit un ange assis sur un trône de feu; son air était majestueux et terrible; une couronne de feu ceignait sa tête, de sa bouche sortaient des flammes qui se répandaient tout autour; une colonne de feu se dressait devant lui. Gabriel lui apprit que cet ange, qui lui parut formidable, était le trésorier de l'enfer.

Le traducteur turc des *Megharib ouzzaman*[1] « les Occidents du temps[2] » dit, d'après d'autres, qu'après avoir créé l'*arch* ou le trône de la gloire, l'Éternel tira du néant quatre anges, auxquels il confia la charge de le soutenir. Au jour du dernier jugement, il y en aura, dit-il, quatre autres qui se joindront aux quatre premiers pour honorer ce trône splendide. Il cite ensuite Ibn Abbas, qui dit que, lorsque

[1] مغارب الزّمان.

[2] Cet ouvrage arabe, composé par Mohammed ibn Saleh, a été traduit, en turc, sous le titre de *Envar ul' âchikîn* انوار العاشقين « les Lumières des amants de Dieu; » c'est le manuscrit turc de la Bibliothèque impériale, n° 20, ancien fond.

Dieu eut créé le trône et les anges destinés à le porter, il commanda à ces anges de remplir leur fonction; ils voulurent obéir à cet ordre suprême, mais leurs forces ne le leur permirent pas. Dieu leur donna pour auxiliaires les anges des sept cieux et des sept terres, mais ce renfort ne leur servit à rien. Alors, l'Éternel fit entendre ces mots : *La hawlet we la kouwwet illa billah el-ali el-âzim* « point de terreur, point de force, si ce n'est auprès de Dieu le très-haut, le sublime »; et ces quatre anges les ayant répétés, ils parvinrent à porter l'*arch*. Dieu créa aussi les autres esprits célestes, que l'on partage en huit classes. A la première appartient Gabriel, auquel on donne le nom de Rouh. A la seconde appartient un ange qui jouit d'une grande considération auprès de Dieu : l'Éternel est le seul être qui connaisse ses attributs. A la troisième, un ange qui a soixante et dix mille visages, munis chacun de soixante et dix mille bouches, chacune desquelles renferme soixante et dix mille langues, dont chacune emploie soixante et dix mille expressions différentes pour prier Dieu; de chacune de ces prières, Dieu crée un ange, et ces esprits volent et voleront, dans la compagnie des anges de la mer, jusqu'au jour du jugement. De la quatrième classe est, d'après Ibn Abbas, un ange muni de cent mille ailes; s'il en ouvrait une seule, elle s'étendrait de l'occident à l'orient. La cinquième est composée de créatures intellectuelles, dont le visage ressemble à celui des hommes; toutes les fois qu'un ange descend sur la terre, il est accompagné

d'un de ces esprits célestes. La sixième classe se compose d'esprits qui ressemblent extérieurement aux hommes, mais qui n'en sont pas. Ceux de la septième ont, d'après Modjahir, une figure semblable à celle de l'homme; ils sont munis de mains et de pieds; ils mangent, boivent et portent des habits, mais ils ne sont ni anges ni hommes. Pour ce qui est de la huitième classe, Seïd Ibn Djébir a dit que, après l'*arch*, Dieu n'a pas créé des esprits plus grands que ceux qui en font partie; s'ils voulaient dévorer les cieux et la terre, ils en feraient une seule bouchée; ils tiennent par leurs habitudes (ou leurs mœurs) aux anges, et par leur figure aux hommes. Après la création des cieux et de la terre, Dieu, dit Ibn Abbas, tira des cieux Israfil, qui a quatre ailes, dont l'une est étendue vers l'orient, la seconde vers l'occident. L'un des angles de l'*arch* repose sur ses épaules : sa tête est donc au niveau de l'*arch*, et ses pieds descendent au delà des sept terres; il a une très-belle voix... Gabriel est à la tête des anges; il est cher aux yeux du Très-Haut; il a six cents ailes de toutes sortes de pierres précieuses..... Michel a été créé cinq cents ans après Gabriel. Après le même nombre d'années, Dieu donna l'être à l'ange Israïl, qui habite dans le premier ciel; son visage est tourné vers la table gardée; il emporte les âmes des musulmans de la main gauche, et celles des infidèles de la main droite; il envoie les premières au ciel, et les dernières aux enfers..... (*Envar ul-âchikîn.*)

Le premier *djin* « esprit » que Dieu créa du feu de l'enfer fut mâle : on l'appelle Maridj ; puis, il créa une femelle nommée Maridjé : il en naquit un fils, auquel on donne le nom de Djin. C'est de lui que proviennent tous les djins, et c'est de ces derniers que descend Iblis. Celui-ci avait une femme appelée Lehya, et issue de la race des djans. Les avis des commentateurs (du Coran) sont partagés à l'égard d'Iblis; il y en a parmi eux qui en font un ange, mais il est plus probable qu'il provient des djins. (L'auteur du même ouvrage.)

Les musulmans admettent donc des démons, à la tête desquels ils placent Iblis. Dans le chapitre XXXVIII du Coran, Dieu lui demande pourquoi il n'a pas voulu adorer le premier homme. Iblis lui répond qu'Adam a été formé du limon de la terre et lui du feu, et que, par conséquent, sa nature était plus noble que celle d'Adam; il jure par la puissance du Très-Haut qu'il séduira les humains, et qu'il n'épargnera que les serviteurs fidèles de la Divinité.

Selon les musulmans, les démons resteront éternellement dans l'enfer. Ils donnent à l'un d'entre eux le nom d'Ifrit : c'est celui qui s'est chargé, d'après Mohammed, d'apporter à Salomon le trône de la reine de Saba. Yahya, l'un des commentateurs du Coran, prétend que les démons écrivirent certains livres roulant sur la magie, et qu'ils les cachèrent sous le trône de Salomon. Mohammed affirme que le diable est le patron des infidèles et des incrédules,

et qu'il les tire de la lumière pour les plonger dans les ténèbres.

Quant aux génies, les musulmans pensent que ces créatures tiennent le milieu entre l'ange et l'homme; qu'il y en a parmi eux de bons et de mauvais; qu'il y en a qui se convertissent et d'autres qui se pervertissent; qu'ils ont été aussi créés de feu. Selon Salah eddîn, les génies mangent, boivent et propagent leur espèce; ils sont, en outre, sujets à la mort. Mohammed qualifie d'ignorants les Arabes idolâtres qui égalaient les djins ou génies à Dieu, dont ils ne sont que les créatures. Le chapitre LXXII du Coran est intitulé les Djins. Il est dit, au commencement de cette soûra, qu'une troupe de génies s'est écriée : « Nous avons entendu la lecture du Coran, c'est un livre admirable. » (Vers. 1.) Dans le verset suivant, ils déclarent qu'ils y croient, et qu'ils ne donneront pas d'égal à l'Être suprême. Plus bas, ils disent que, ayant voulu s'élever jusqu'aux cieux, ils les trouvèrent gardés par des anges et par des feux; que, désireux d'entendre ce qu'on y disait, ils s'assirent sur des siéges; mais que ceux qui imiteront leurs exemples seront repoussés par des flammes, etc. L'auteur du Coran leur fait dire encore, dans le même chapitre, qu'il y en a parmi eux de vertueux et de pervers, de musulmans et d'apostats..... que ces derniers seront condamnés aux flammes..... que les génies accorderont aux Mecquois une pluie abondante, pourvu qu'ils suivent le chemin de la justice.

On voit, par ce qui précède, que les musulmans distinguent les djins ou génies des démons, qu'ils regardent comme des êtres pervers et tout à fait incapables de conversion. Ils croient que les premiers ont été créés d'un feu pur, et qu'ils ont habité le monde longtemps avant la création d'Adam; qu'ils se multipliaient par la génération; que Djan fut de cette espèce.....

Le Caherman Nameh fait mention d'une espèce de fées et de sibylles appelées Tacouin; elles rendaient autrefois des oracles, et donnaient des secours aux hommes contre les démons et les géants; c'est ainsi que Caherman vainquit, grâce à leur assistance, un terrible géant à quatre têtes appelé Sayfayan. Les mythologues musulmans disent qu'elles étaient munies d'ailes, que leur beauté était peu commune, et qu'elles avaient la forme humaine.

Ils prétendent, en outre, qu'il y a eu plusieurs Suleïmans (monarques universels). Suleïman Raad, Suleïman Daki, Suleïman Schadi, Suleïman Tchaghi et Suleïman Djan ben Djan sont au nombre des plus célèbres. Surkhradj était un div ou géant qui commandait les armées de Suleïman Tchaghi, prédécesseur de Djan ben Djan. Ces souverains, dont la capitale était Fanoun, avaient un fameux bouclier dont ils se servaient dans leurs guerres continuelles avec les divs.

On lit encore, dans le Caherman Nameh, que Caherman Kâtil « le tueur » trouva, dans le pays de Schadankiam, une colonne ornée d'une inscription

dont voici la teneur : « Je suis Suleïman Hakki, le monarque de mon siècle; j'ai combattu le puissant div Anthalous. »

Selon les mythologues musulmans, ce fut dans l'île Ambarabad, située dans la mer des Indes, et fondée par Zeïn Ezzaman « l'ornement du temps », nom d'un des Suleïmans dont nous avons fait mention, ce fut, dis-je, dans cette île que Caherman trouva cette colonne. Zeïn Ezzaman est donc le même que Soliman Hakki.

L'oiseau fabuleux appelé Simourgh Anka, qui transporta Tahmourath à la montagne de Caf, était une fée sous la figure d'un oiseau. Ennemi acharné des divs, il favorisait la race d'Adam. C'était un oiseau doué d'intelligence, parlant plusieurs langues.

Le plus formidable et le plus cruel des divs est, selon les fables orientales, Ifrit, qui fut vaincu et subjugué, dit-on, par Salomon, fils de David.

Avant de terminer cette légère esquisse sur les croyances des musulmans au sujet des anges, des démons, etc., nous reviendrons un instant à Iblis.

Seïf Zafer Behary, écrivain persan, raconte, dans son ouvrage intitulé : *Durr el Medjalis* [1] « la Perle des assemblées [2] », que le sofi appelé Sofian Souri avait, chaque jour, une entrevue avec Iblis. Un jour, il lui dit que sa manière d'agir à l'égard d'Adam le

[1] دُرّ المجالس.

[2] C'est le manuscrit persan de la Bibliothèque impériale portant le n° 89 de l'ancien fonds.

surprenait beaucoup. « J'ai entendu raconter, lui dit-il, et j'ai lu moi-même dans les *Akhbars* « histoires », que, pendant un laps de soixante et dix mille ans, tu as servi Dieu dans chacun des cieux, et que, sur les sept terres, il n'est pas resté la place d'un doigt où tu n'aies pas adoré l'Éternel. Comment donc as-tu osé lever contre lui l'étendard de la révolte? » — « Lorsqu'on chérit quelqu'un, lui répondit Iblis, on n'aime pas à lui associer un autre; car, agir ainsi, ce n'est plus concentrer son affection en un seul être, c'est la partager entre deux êtres différents; tel est le cas où je me suis trouvé. Lorsque Dieu nous dit qu'il voulait créer un vicaire sur la terre, dont les rejetons seraient chers à ses yeux, les anges lui demandèrent pourquoi il avait l'intention de donner la vie à de pareils serviteurs. Dieu nous imposa silence en nous disant que nous ignorions ce qu'il savait. Adam ayant été tiré du sein du néant, nous reçûmes l'ordre de l'adorer. Alors, je sentis l'amour divin s'enflammer davantage dans mon cœur, et je dis à Dieu : « Il n'y a que vous qui soyez digne d'ado-« ration, je ne me prosternerai devant personne « autre que vous. »

Le sofi ne sut que répondre à ce discours. Alors, d'un coin de son palais, sortit une voix qui lui dit : « Pourquoi gardes-tu le silence? Réponds-lui : Celui-là m'est cher qui ne transgresse pas les ordres de son bien-aimé. Je lui ai commandé, il est vrai, de se prosterner devant Adam, mais c'est à moi-même que se réfère réellement cet acte d'adoration.

Mon intention, en lui donnant cet ordre, a été de mettre à l'épreuve son obéissance, mais il a refusé d'obéir à notre commandement. Lorsque nous commandâmes à nos créatures d'adorer, dans la Caaba, la poignée de terre (dont nous formâmes Adam), aucune n'a répondu : « Nous ne voulons pas rendre « un culte à la Caaba sans te voir au milieu de ce « temple », car elles savaient très-bien que cet hommage n'était qu'une figure et un symbole, et qu'en réalité il ne se référait qu'au seul Créateur. » En entendant ces paroles, Iblis devint tout noir et s'enfuit d'un vol précipité.

ÉTUDES

SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRÂTIÇÂKHYA DU RIG-VÉDA.

CHAPITRE PREMIER.

(TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE.)

Classification des lettres. — Règles générales et formules. — *Pragrihyas*. — *Rephis* ou *riphitas*.

M. Roth, dans les deux premières de ses dissertations sur la littérature et l'histoire du Véda (*Zur Litteratur und Geschichte des Weda*), a donné des détails fort instructifs, et qui étaient alors entièrement neufs, sur les anciens ouvrages de grammaire védique, intitulés *Prâtiçâkhyas*, sur leur nature, leur contenu, leur date probable, etc. Ces recueils de vers

mémoriaux, d'antiques axiomes, accompagnés de nombreux exemples, forment les éléments et la base de l'étude des textes sacrés, telle que l'Inde elle-même l'entendait. C'est un exposé, en général très-concis, mais en même temps très-rigoureux, à beaucoup d'égards, de la partie matérielle et la plus extérieure, en quelque sorte, des théories grammaticales, de tout ce qui touche aux lettres, à leur combinaison, à leur prononciation, aux accents, aux modes de lecture et d'écriture, à la versification. Il est difficile de pousser plus loin qu'on ne l'a fait dans ces traités l'attention consciencieuse, le scrupule de l'exactitude. A voir ce minutieux examen des syllabes et des mots, cette analyse pénétrante, on sent, d'une part, que c'est une œuvre de foi et de religion, que les textes si pieusement étudiés et décomposés sont sacrés et divins jusque dans le moindre iota, dans la plus légère nuance de son et d'accent; et, d'autre part, que la langue où les lettres, les molécules indivisibles, jouent un si grand rôle, où l'euphonie a tant d'influence et est soumise à des lois si délicates, si curieusement notées, se trouve encore dans cet état d'heureuse harmonie où les qualités qu'on peut appeler matérielles ou musicales du langage sont en équilibre avec les qualités abstraites et logiques. A ce point de vue, ces livres techniques, tout arides qu'ils sont, tiennent une place importante dans l'histoire du langage, et, par conséquent, de l'esprit humain. Ils remontent d'ailleurs, si l'on s'en rapporte aux conjectures, appuyées sur les faits, qu'on a émises jusqu'à présent, à une très-haute antiquité, et leur âge seul suffirait à les rendre dignes de toute notre attention. Puis, ils sont le produit de ce culte pieux que l'Inde a professé, dès les temps les plus reculés, pour la forme extérieure et sensible de la parole révélée, un témoignage efficace de ce respect idolâtre dont les hymnes du Véda ont toujours été l'objet, et auquel ils doivent cette pureté et cet état de parfaite uniformité où ils se sont conservés d'âge en âge et transmis jusqu'à notre siècle. A ce titre encore, et pour leur salutaire influence, ces manuels sacrés des écoles védiques méritent

qu'on les étudie et qu'on les fasse connaître. Enfin, le style de ces *sûtras*, quoiqu'il soit tout artificiel et péniblement hérissé de termes et de formules scolastiques, ne laisse pas d'être aussi un curieux sujet d'examen, propre à nous faire apprécier quelques-unes des remarquables aptitudes de l'idiome brahmanique.

Mais ce n'est pas le moment de juger en détail les *Prâtiçâkhyas*, ni de traiter les diverses questions qui s'y rattachent. Ce qui importe avant tout, c'est de les faire connaître, c'est-à-dire, de les publier, de les traduire, d'en rendre le contenu accessible à tous ceux qui s'occupent des premiers âges de la littérature indienne. L'appréciation que M. Roth en a faite rend inutiles toute introduction et tout jugement préliminaire. Quand le texte sera connu et bien éclairci, il sera temps de soumettre à un examen approfondi les théories et les faits de langage que ces livres renferment, et d'en déduire toutes les conséquences qui intéressent ou l'histoire de l'idiome, ou l'histoire des textes sacrés, ou celle de la grammaire. Pour aller au delà de ce qui a été dit jusqu'à présent, il faut d'abord, je crois, mettre le lecteur en état de suivre et de contrôler le jugement, pièces en main.

Le *Prâtiçâkhya*[1] du *Rig-Véda* se divise en trois *adhyâyas* ou lectures, composées chacune de six *paṭalas* ou chapitres. Parmi ces chapitres, il y en a qui ne traitent qu'un seul sujet et l'épuisent; d'autres qui renferment plusieurs sections détachées; d'autres encore qui ne sont que des parties d'un ensemble complété par d'autres chapitres: telle est enfin la nature de l'ouvrage, qu'on peut le diviser en un certain nombre d'articles séparés et assez distincts les uns des autres pour pouvoir être étudiés à part. J'ai traduit l'ouvrage tout entier, et je me proposais de le publier avec un commentaire renfermant de nombreux extraits du scoliaste, lorsque j'ai appris que M. Max Müller, le savant éditeur du *Rig-Véda*, avait conçu le même projet que moi, et s'apprêtait à joindre à la

[1] Voyez, dans l'ouvrage cité de M. Roth, p. 15, le sens étymologique du mot *Prâtiçâkhya*.

traduction allemande des hymnes védiques qu'il doit faire paraître très-prochainement, le texte et l'interprétation du *Prâtiçâkhya*. Cette coïncidence m'a fait renoncer à mon premier dessein. M. Max Müller était admirablement préparé par l'étude du Véda à un travail de ce genre; son ouvrage était achevé avant le mien; son nom a une légitime autorité; de toute façon, la préférence lui était due. J'ai donc renoncé, je le répète, à publier l'édition complète que j'avais préparée et pour laquelle je n'attendais plus que d'avoir achevé de résoudre quelques difficultés de détail que m'offraient encore çà et là certains chapitres; et je me bornerai, en attendant que le livre de M. Max Müller soit imprimé, à insérer dans le Journal asiatique le commencement de mon ouvrage. Si le plan du savant professeur d'Oxford et le commentaire qu'il joindra à sa traduction du *Prâtiçâkhya* sont de telle nature qu'ils rendent mon travail inutile, je m'arrêterai au point où je serai parvenu quand son livre paraîtra; si mes notes ne font pas double emploi, je continuerai, ou du moins je choisirai, pour en faire l'objet d'articles successifs, les parties les plus intéressantes et les plus dignes d'un examen approfondi. Comme il est possible, je l'ai dit plus haut, de combiner chaque partie de manière à former un tout, et que, à part le premier chapitre, il n'y a point de lien absolument nécessaire entre les diverses sections de l'ouvrage, ces publications successives ne seront point uniquement des fragments: tantôt chacune d'elles, tantôt deux ou trois réunies feront un ensemble, embrassant telle ou telle partie de la grammaire védique.

Je donne aujourd'hui le premier *paṭala* ou chapitre de la première lecture, texte, traduction et commentaire. Le texte est celui du manuscrit 203 (*dévanâgarî*) de la Bibliothèque impériale de Paris[1], qui contient, outre les *sûtras* ou axiomes, le commentaire d'Uvata. J'ai pu comparer ce texte, pour les *sûtras*, à celui des deux manusc. 595 et 691 de Berlin (collect.

[1] On trouvera la description de ce manuscrit dans l'ouvrage cité de M. Roth, p. 53.

Chambers). M. le Dr G. Pertsch, l'habile éditeur de l'*Upalekha,* a bien voulu me communiquer une copie en lettres latines qu'il a faite des quinze premiers chapitres du premier de ces manuscrits, et qu'il a collationnée avec le second[1]. J'indiquerai les divergences de ces trois textes : elles sont, dans la plus grande partie de l'ouvrage, assez rares, et, à quelques exceptions près, de peu d'importance.

Le premier *paṭala,* qui est précédé d'un alphabet, disposé dans un ordre quelque peu différent de l'ordre accoutumé, commence par la classification des lettres et leurs dénominations, empruntées à l'organe qui les produit, et nuancées avec beaucoup de délicatesse. A cette première partie du chapitre se mêlent des notions sommaires relatives à la quantité et à la coupe des syllabes. Une seconde subdivision donne quelques détails sur la méthode du livre, sur certaines formules, et pose un petit nombre de principes généraux qui seront développés dans la suite. Enfin, le chapitre se termine par deux sections spéciales, qui traitent, l'une des *pragṛihyas,* et l'autre des *rephis* ou *riphitas.*

Le commentaire que j'ai joint à ma traduction est surtout et presque uniquement philologique. J'y ai rapproché les uns des autres, toutes les fois que cela pouvait servir à éclaircir le sens, les divers emplois d'un même terme qui se trouvent dans le *Prâtiçâkhya;* puis j'y ai inséré, en ayant soin de les traduire, de nombreux extraits du scoliaste. Pour un ouvrage de ce genre, ce qui importe surtout, c'est de bien préciser la signification des mots techniques et consacrés[2], de faire connaître exactement l'idée qu'on y attachait dans les écoles védiques, de déterminer la valeur des formules, et, pour ces définitions, les scoliastes seuls peuvent nous guider et nous

[1] M. Pertsch a eu la bonté de m'envoyer en outre, il y a peu de jours, la copie, qui me manquait encore, des trois derniers chapitres. — Voyez, sur ces deux manuscrits de Berlin, qui ne renferment que le texte des *sûtras*, l'excellent catalogue, si riche, si instructif, si commode pour l'étude, qui a été publié par M. Weber (p. 7).

[2] Un très-grand nombre manquent dans les dictionnaires que nous avons jusqu'ici.

apprendre la tradition du langage. J'ai aussi extrait d'Uvata presque toutes les citations du Véda qu'il donne comme exemples des règles, et qui forment, avec les définitions dont je viens de parler, le principal intérêt de son commentaire; j'ai indiqué par *maṇḍalas* les hymnes auxquels ces exemples sont empruntés. Parfois j'ai allongé la citation et ajouté un ou plusieurs mots à ceux que donne la glose, quand cela m'a paru utile pour mieux montrer l'application de la règle.

Je réserve, comme je l'ai déjà donné à entendre, pour un travail ultérieur, l'examen des diverses questions qui se rattachent au *Prâtiçâkhya*, et, en particulier, celui des théories et des pratiques grammaticales qui font le sujet des *sûtras*, et qui, en nous montrant les différences qui s'étaient introduites dans la langue, depuis le temps des *Rishis*, jusqu'à celui où furent composés ces axiomes et ces listes de locutions védiques, éclairent l'histoire de la grammaire et de l'idiome. J'ai aussi le dessein, s'il y a lieu de continuer ces publications, d'établir, pour les diverses parties du *Prâtiçâkhya*, une concordance entre ses antiques axiomes et les règles des autres grammairiens, particulièrement de Pâṇini, sur les points où il sera intéressant de faire la comparaison.

॥ ओं ॥

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

परावरे ब्रह्मणि यं सदाहुर्वेदात्मानं वेदनिधिं मुनींद्राः ।
तं पद्मगर्भं परमं त्वादिदेवं प्रणम्यर्चां लक्षणमाह शौनकः ॥

अकारर्कारावि उ ए ओ ऐ औ पदाद्यंतयोर्न लृकारः स्वरेषु ।
आकारादीन्दीर्घरूपान्द्वितीयान्ह्रस्वेषु पंचस्वपि तानि
[संति ॥

काखौ गघौ ङ चछौ जझौ ञ टठौ डढौ ण तथौ दधौ न।
पफौ बभौ म यरलवा हशषसा अः ᳵक ᳶप अं इति वर्णरा-
[शिः क्रमश्च ॥

अष्टौ समानाक्षराण्यादितस्ततश्चत्वारि संध्यक्षराण्युत्त-
[राणि।
एते स्वरा इपरो दीर्घवत्प्लुतोऽनुस्वारो व्यंजनं वा स्वरो
[वा ॥ १ ॥
सर्वः शेषो व्यंजनान्येव तेषामाद्याः स्पर्शाः पंच ते पंच-
[वर्गाः।
चतस्रोंऽतःस्थास्तत उत्तरेऽष्टा ऊष्माणोंऽत्याः सप्त ते-
[षामघोषाः ॥ २ ॥
वर्गे वर्गे च प्रथमावघोषौ युग्मौ सोष्माणावनुनासिकों
[ऽत्यः।
तस्मादन्यमवसाने तृतीयं गार्ग्यः स्पर्शं प्रथमं शाकटायनः
[॥ ३ ॥
ओजा ह्रस्वाः सप्तमांताः स्वराणामन्ये दीर्घा उभये त्वक्ष-
[राणि।
गुरूणि दीर्घाणि तथेतरेषां संयोगानुस्वारपराणि यानि
[॥ ४ ॥

अनुस्वारो व्यंजनं चाक्षरांगं स्वरांतरे व्यंजनान्युत्तरस्य ।
पूर्वस्यानुस्वारविसर्जनीयौ संयोगादिर्वा च परक्रमे द्वे ॥ ५ ॥
मात्रा ह्रस्वस्तावदवग्रहांतरं द्वे दीर्घस्तिस्रः प्लुत उच्यते [स्वरः ।
अधः स्विदासी३दुपरिस्विदासी३ दर्थे प्लुतिर्भोरिव विंदतीं३ [त्रिः ॥ ६ ॥
स्वरभक्तिः पूर्वभागक्षरांगं द्राघीयसी सार्द्धमात्रेतरे च ।
अर्द्धोनान्या रक्तसंज्ञोऽनुनासिकः संयोगस्तु व्यंजनसन्नि- [पातः ॥ ७ ॥
कंठ्योऽकारः प्रथमपंचमौ च द्वा ऊष्मणां केचिदेता [उरस्यौ ।
ऋकारल्कारावथ षष्ठ ऊष्मा जिह्वामूलीयः प्रथमश्च वर्गः [॥ ८ ॥
तालव्यावेकारचकारवर्गाविकारैकारौ यकारः शकारः ।
मूर्द्धन्यौ षकारटकारवर्गौ दंतमूलीयस्तु तकारवर्गः ॥ ९ ॥
सकाररेफलकाराश्च रेफं वर्त्स्यमेके शेष ओष्ठ्योऽपवाद्य ।
नासिक्यान्नासिक्ययमानुस्वारानिति स्थानान्यत्र यमो- [पदेशः ॥ १० ॥
जिह्वामूलं तालु चाचार्य आह स्थानं उकारस्य तु वेद- [मित्रः ।

द्वयोश्चास्य स्वरयोर्मध्यमेत्य संपद्यते स डकारो ळकारः ।११।
ळ्हकारतामेति स एव चास्य ढकारः सन्नूष्मणा संप्रयुक्तः।
ईळा साळ्हा चात्र निदर्शनानि वीडुंग इत्येतदवग्रहेण।१२।
न्यायैर्मिश्रानपवादान् प्रतीयात्सर्वशास्त्रार्थं प्रतिकंठमुक्तं।
स्थानप्रश्लेषोपदेशे स्वराणां ह्रस्वादेशे ह्रस्वदीर्घौ सवर्णौ
[॥ १३ ॥

असावमुमिति तद्भावमुक्तं यथांतरं पादवच्चैव प्रेषान्।
प्राक्कानार्षादितिकरणात्पदांतांस्तद्युक्तानां तेन येऽसंहि-
[तानां ॥ १४ ॥

सामवशा इति चैवापवादान्कुर्वंति ये संपदं पादवृत्तयोः।
अप्रत्याम्नाये पदवच्च पद्यानृते नतोपाचरितक्रमस्वरान्
[॥ १५ ॥

अष्टावाद्यानवसाने ऽप्रगृह्यानाचार्या आहुरनुनासि-
[कान्स्वरान्।
तन्त्रिमात्रे शाकला दर्शयंत्याचार्यशास्त्रापरिलोपहेतवः
[॥ १६ ॥

ऋकारादयो दश नामिनः स्वराः पूर्वो नंता नतिषु नम्य-
[मुत्तरं।
सहोपधोऽरिफित एकवद्विसर्जनीयः स्वरघोषवत्परः ॥१७॥
ओकार आमंत्रितजः प्रगृह्यः पदं चान्योऽपूर्वपदांत-
[गश्च।

षष्ठाद्यश्च द्विवचोंऽतभाजस्त्रयो दीर्घाः साप्तमिकौ च
[पूर्वौ ॥ १८ ॥

अस्मे युष्मे त्वे अमी च प्रगृह्या उपोत्तमं नानुदात्तं न
[पद्यं ।

उकारश्चेतिकरणेन युक्तो रक्तोऽपृक्तो द्राघितः शाकलेन
[॥ १९ ॥

ऊष्मा रेफी पंचमो नामिपूर्वो मह्योऽपोवर्जमितरो य-
[थोक्तं ।

अंतोदात्तमंतरक्षार्विपर्यये स्पर्शे चोषः प्रत्यये पूर्वपद्यः
[॥ २० ॥

प्रातर्देवंभार्वधराद्युदात्तं करनुदात्तमबिभस्तदादः ।
स्तः प्रागाद्यमेतशे कर्दिवे करपस्कारत्सारविपूर्वमस्तः ॥ २१ ॥
स्वः स्वरितं न समासांगमुत्तरं स्वरादेशोऽपूर्वपदेष्ववर्मह्नः ।
अनर्द्धचांते स्वरघोषवत्परमूधर्न रेफेऽरुषासोऽतृणान्मही
[॥ २२ ॥

वरवरावरितिचैकपादे व्यपपूर्वाण्यसमासांगयोगे ।
पध्यामघोनीढिविचक्षसामदेपूर्वो ऽर्चिषातीतृषामोत्तरेष
[न ॥ २३ ॥

ह्वोतः सनितः पोतर्नेष्टः सोतः सवितर्नेतस्त्वष्टः ।
मातर्जनितर्भ्रातस्त्रातः स्थातर्जरितर्द्धातर्द्धर्तः ॥ २४ ॥

जामातर्दुहितर्हर्तः प्रशास्तर्वितः पितः ।
दोषावस्तर्वस्पतः प्रयंतश्चेंग्यमुत्तमं ॥ २५ ॥
दीधर्भार्वरीवर्दर्दर्दर्दर्जागर्जीगः ।
वार्पुनः पुनर्स्पर्कः स्पः सस्वर्ह्वः सनुतः सबर्स्वाः ॥ २६ ॥

TRADUCTION.

Celui que, dans le [double] Brahma, supérieur et inférieur, les chefs des Munis célèbrent toujours, [comme] l'âme du Véda, [comme] le réceptacle du Véda, le [Dieu] suprême, né du Lotus, le premier né des dieux, Çaunaka l'ayant adoré, a dit [en ces termes] le caractère des *rics* [ou stances védiques].

A, ri, i, u, e, o, ai, au. — La lettre *ḷi* n'est pas [comprise] dans les voyelles au commencement ni à la fin des mots [c'est-à-dire dans les voyelles qui commencent et finissent les mots dans le *Rig-Véda*]. — Aux brèves [s'adjoignent, comme] secondes, des longues telles qu'*á*, etc. — Elles sont [, en y comprenant le *ḷi*, au nombre de cinq,] pour les cinq [brèves]. —

Ka, kha, ga, gha, nga; ca, cha, ja, jha, ña; ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa; ta, tha, da, dha, na; pa, pha, ba, bha, ma; ya, ra, la, va; ha, ça, sha, sa; aḥ, ᳵ k, ᳵ p, aṁ : tel est l'assemblage et l'ordre des lettres. —

---

1. En tête [sont] les huit *lettres semblables* [ou correspondantes]. — Après celles-là, viennent les quatre *lettres de combinaison* [diphthongues]. — Ces [douze] sont voyelles. — L'[î] allongé [*pluta*], suivi d'un *i*, [est] comme une longue. — L'*anusvâra* est ou consonne ou voyelle. —

2. Toutes les lettres qui restent [sont] uniquement consonnes. — De celles-ci, les premières sont appelées *sparças* [littéral. *tacts*]. — Il y en a cinq ordres, de cinq [lettres chacun]. — Viennent ensuite les quatre *antaḥsthâs* [les *semi-voyelles*]. — Les huit suivantes sont *ûshmas* [littéral. *souffles*]. — Des *ûshmas*, les sept derniers sont *sourds*. —

3. Dans chaque ordre [de *sparças*], les deux premiers sont *sourds*. — Les [consonnes] paires [de chaque ordre de *sparças*] sont *aspirées*. — La dernière [de chaque ordre] est *nasale*. — Gârgya [veut qu']à la fin [des mots, une consonne] *sparça* autre que celle-là [c'est-à-dire non nasale, soit] la troisième [de la série, c'est-à-dire la douce non aspirée]. — Çâkatâyana [veut que ce soit] la première [c'est-à-dire, la forte non aspirée]. —

4. Parmi les voyelles, les impaires, jusqu'à la septième, [sont] brèves ; — les autres, longues. — Les unes et les autres [sont des] *aksharas* [c'est-à-dire les lettres qui font la mesure, qui forment les syllabes]. — Les longues [sont nommées] *graves* [ou pesantes], et, parmi les autres, celles qui ont après elles un *anusvâra* ou un groupe de consonnes. —

5. L'*anusvâra* et la consonne [sont] membres de

l'*akshara* [c'est-à-dire sont un accompagnement et une dépendance de la voyelle, du son qui constitue la syllabe, de sa partie essentielle et principale]. — [Placées] entre deux voyelles, les consonnes [sont des dépendances] de la postérieure ; — l'*anusvâra* et le *visarga*, de l'antérieure. — La première consonne d'un groupe [se rattache] à volonté [à la voyelle précédente ou à la suivante] ; — et de même, quand c'est la seconde qui est doublée, les deux consonnes [à savoir : cette seconde consonne et sa répétition]. —

6. Une brève [est] une mesure [, un temps] ; — l'intervalle d'une tmèse [c'est-à-dire de la coupe d'un composé] est autant. — Une longue [fait] deux [temps] ; — une voyelle *pluta* est dite [en faire] trois ; — ainsi : *adhaḥ svid âsî 3 d, upari svid âsî 3 d*[1], *bhîr iva viṁdatîṁ 3*[2], trois exemples, où la *plutiḥ* [le triplement de la quantité] est à la fin du sens. —

7. La *svarabhakti* [« fraction de voyelle » ou « de son »], affectant la [consonne] antérieure, est membre de la [même] syllabe [qu'elle]. — [Il y en a deux espèces :] la plus longue forme un demi-temps ; — et de même les autres lettres [de la mesure desquelles nous n'avons pas parlé, c'est-à-dire les consonnes, telles que *k*, etc.]. — L'autre [*svarabhakti*] est inférieure de moitié [c'est-à-dire ne fait qu'un quart de temps]. — La voyelle suivie d'une nasale quelconque est dite *rakta* [littér. « colorée »]. — La

[1] *Rig-Véda*, X, CXXIX, 5.
[2] *Ibid.*, CXLVI, 1.

combinaison des consonnes se nomme *saṁyoga* [« conjonction, groupe »]. —

8. La lettre *a* est gutturale [ainsi qu'*â*], — et de même deux des *ûshmas*, le premier et le cinquième [*h* et le *visarga*]. — Quelques [maîtres nomment] ces deux [dernières lettres] pectorales. — Le *ṛi* et le *ḷi*, et le sixième *ûshma* [le *jihvâmûlîya*, sont des lettres] linguales [littér. ayant pour organe la racine de la langue]. —

9. La lettre *e*, l'ordre [qui commence par] *c*, les lettres *i* et *ai*, le *y*, le *ç* [sont des lettres] palatales; — le *sh* et l'ordre [commençant par] *ṭ*, des cérébrales; — l'ordre [qui commence par] *t*, des dentales [littér. ayant pour organe la racine des dents]. —

10. Et de même, les lettres *s*, *r*, *l*. — Quelques [maîtres disent que] le *r* a pour organe le bourrelet qui est au-dessus de la racine des dents. — Tout le reste [des lettres] est labial, si l'on en excepte les nasales, — [à savoir :] les nasales proprement dites, les [nasales jumelles, dites] *yamas* et l'*anusvâra*. — Voilà [quels sont] les lieux [, les organes des lettres, et implicitement] la notion des *yamas*. —

11. Pour la lettre *ḍ*, l'*Âcârya Védamitra* dit [que son] lieu [de formation est à la fois] la racine de la langue et le palais; et, selon lui, cette lettre *ḍ*, quand elle est placée entre deux voyelles, devient *ḷ* (ळ).

12. Et de même, *ḍh*, [c'est-à-dire encore la lettre *ḍ*] combinée avec une aspiration, prend la forme de *ḷh* (ळ्ह). Les mots *iḷâ*, *sâḷhâ* (इळा [1] साळ्हा [2]) [peu-

[1] *Rig-Véda*, I, XIII, 9, etc. — [2] *Ibid.*, VII, LVI, 18.

vent] ici [servir d']exemples, et *vîḍvam̃gaḥ* [éprouve le même changement] par suite de la tmèse [वीळ्वऽअंग: pour वीड्वंग:[1]]. —

13. Qu'on sache qu'aux règles sont jointes les prescriptions exceptionnelles. — Les irrégularités contraires aux diverses lois du *çâstra* [c'est-à-dire de ce *Prâtiçâkhya*, sont] exposées une à une. — Dans les notions relatives à l'organe des voyelles et à leur contraction, quand la brève seule figure dans une règle, [il faut étendre cette règle aux] deux lettres semblables, à la longue aussi bien qu'à la brève. —

14. Par un nominatif suivi d'un accusatif, [il faut entendre que la lettre désignée par l'accusatif] est de même nature que l'autre [à savoir que celle dont le nom est au nominatif]. — [Que l'on sache que] les *praishas* [qui sont des indications liturgiques non mesurées], ont les mêmes caractères que les *pâdas* [divisions des stances]. — [Que l'on regarde] les syllabes suivies d'un *iti* non [compris dans la *sam̃hitâ*] védique, comme fins des mots qui sont joints à cette particule, — mais non celles qui appartiennent à des mots contractés avec elle. —

15. [Il faut regarder comme des] exceptions les [*sandhis*] nommés *sâmavacas* [espèces d'allongements], qui font le complément de la double quantité des *pâdas* [ou subdivisions des stances, c'est-à-dire les allongements qui complètent la mesure]. — A moins d'avis contraire, [traitez] les parties de

[1] *Rig-Véda*, VI, XLVII, 26; cf. VIII, LXXIV, 7.

mots comme les mots; — excepté pour l'altération en cérébrale, l'*upâçara* [changement du visarga en sifflante], le *krama-pâṭha* et l'accent. —

16. [Certains] maîtres disent [que] les huit premières voyelles [sont] nasales [c'est-à-dire se nasalisent], à la fin [d'un *pâda*], quand elles ne sont point *pragṛihyas*. (Voy. I, 18.) — Les disciples de Çâkalya, pour ne pas violer la doctrine de leur maître, enseignent cette nasalisation [seulement] pour la voyelle de trois temps [c'est-à-dire pour l'*i pluta*]. —

17. Il y a, à commencer par *ṛi*, dix voyelles altérantes [c'est-à-dire qui causent le changement en cérébrale]; dans les altérations, les altérantes sont antérieures, les lettres à altérer viennent après. — Le *visarga*, avec la voyelle qui le précède, est comme une seule lettre, quand il n'est pas *riphita* (voy. I, 20), et qu'il est suivi d'une voyelle ou d'une sonnante. —

18. L'*o* né du vocatif [c'est-à-dire servant de désinence à ce cas] est *pragṛihya* [inaltérable], — et encore un autre *o* [, celui qui à lui seul fait un] mot; — enfin [tout *o*] qui ne termine pas un des éléments antérieurs d'un composé. — [De même sont *pragṛihyas*,] les trois voyelles longues, à partir de la sixième [, à savoir *î*, *û*, *ê*], quand elles sont finales d'un duel; — et les deux premières [, à savoir *î* et *û*], comme désinences d'un locatif. —

19. *Asme*, *yushme*, *tve*, *amî* sont également des *pragṛihyas* [, c'est-à-dire inaltérables]; — l'avant-dernière [de ces formes] ne l'est point, quand elle est

anudâtta ou *padya* [partie de mot]. — La lettre *u*, particule voyelle, est aussi *pragṛihya*, jointe à *iti*, et nasalisée, et allongée, dans la [méthode] çâkalyenne. —

20. Le cinquième *ûshma* [à savoir le *visarga*] est *riphita* [, c'est-à-dire se change en *r*], quand il est précédé d'une voyelle altérante. (Voy. I, 17, *a*.) — L'autre [*visarga*, à savoir le *visarga* non précédé d'une voyelle altérante, est *riphita*] dans les cas que nous allons dire, et où il ne faut pas comprendre les formes *mahaḥ* et *apaḥ* [, bien qu'elles se trouvent occasionnellement dans notre énumération]. — [Ainsi] *antaḥ* [est *riphita*, change son visarga en *r*], quand il a l'*udâtta* sur la dernière syllabe ; — *akshâḥ*, dans le cas contraire [, c'est-à-dire quand il n'a point l'*udâtta*, ou qu'il l'a sur la première] ; — et *ushaḥ*, suivi d'une consonne *sparça*, comme premier terme d'un composé ; —

21. *Prâtaḥ*, — *devaṁ bhâḥ*, — *vadhaḥ*, ayant l'*udâtta* sur la première ; — *kaḥ*, quand il est *anudâtta ;* — *abibhaḥ*, — *tad âdaḥ*, — *staḥ*, dans les *Pragâthas* [c'est-à-dire dans le huitième *maṇḍala*] ; — *etaçe kaḥ*, — *dive kaḥ*, — *apas kaḥ*, — *atsâḥ* — et *astaḥ*, non précédé de *vi ;* —

22. *Svaḥ*, quand il est *svarita*, — mais non quand il est second membre d'un composé — (la prescription relative à l'accent [de *svaḥ*, etc. n'est que pour le cas] où ils ne sont pas premiers membres d'un composé) ; — *avaḥ* devant *mahaḥ ; ûdhaḥ*, suivi d'une voyelle ou d'une consonne sonnante, s'il n'est point à la fin d'un hémistiche [d'une demi-stance], — mais

il n'est point *riphita* devant un *r*, ni devant les mots *arushâsaḥ*, *atṛiṇat*, *mahî*. —

23. [Sont encore *riphitas*] *vaḥ*, *avaḥ*, *âvaḥ*, précédés, dans un même *pâda*, de *vi* ou *apa* (sans que ces deux mots fassent partie d'un composé); — [mais] non, quand ils sont suivis de *pathyâ*, *maghonî*, *divi*, *çakshasâ*, *made*, *pûrvaḥ*, *arcishâ*, *atîtṛishâma*. —

24. [Enfin sont également *riphitas*] *hotaḥ*, *sanitaḥ*, *potaḥ*, *neshṭaḥ*, *sotaḥ*, *savitaḥ*, *netaḥ*, *tvashṭaḥ*, *mâtaḥ*, *janitaḥ*, *bhrâtaḥ*, *trâtaḥ*, *sthâtaḥ*, *jaritaḥ*, *dhâtaḥ*, *dhartaḥ*, —

25. *Jâmâtaḥ*, *duhitaḥ*, *dartaḥ*, *praçâstaḥ*, *avitaḥ*, *pitaḥ*, *doshâvastaḥ*, *avaspartaḥ* et *prayaṁtaḥ* (ce dernier s'il est séparable), —

26. *Dîdhaḥ*, *abhâḥ*, *avarîvaḥ*, *adarddaḥ*, *darddaḥ*, *adarddhaḥ*, *ajâgaḥ*, *ajîgaḥ*, *vâḥ*, *apunaḥ*, *punaḥ*, *aspaḥ*, *akaḥ*, *spaḥ*, *sasvaḥ*, *ahaḥ*, *sanutaḥ*, *sabaḥ*, *asvâḥ*.

NOTES.

INVOCATION ET PROPOSITION. परावरे.... — Le mot परावरे, qui sert d'épithète à ब्रह्मणि, est un *dvandva* d'adjectifs : परं च। अवरं च, « et supérieur et inférieur ». Le Brahma supérieur, c'est celui qu'on ne peut atteindre qu'au moyen de la méditation, par l'intelligence : परं नाम मनसा ध्यानगम्यं ; c'est le sens même et l'essence du texte sacré. Le Brahma inférieur, c'est le Brahma nommé « parole », ou plutôt « mot » : शब्दाख्यं ; c'est le texte, la forme matérielle du Véda, considéré comme objet du chant, de la lecture, des divers modes de récitation ; c'est le recueil des hymnes : अग्निमीळ इत्यादि. « Il faut savoir, » ajoute Uvata pour se résumer, « qu'il y a deux Brahmas, le Brahma mot et le Brahma suprême » : द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये

शब्दब्रह्म परं च; « la connaissance du Brahma suprême doit être précédée de la connaissance du Brahma mot » : शब्दब्रह्मज्ञान-पूर्वकं परब्रह्मज्ञानं, et c'est dans ce double Brahma que les chefs des *Munis*, c'est-à-dire les *Rishis*, les *voyants* des Mantras, selon le terme consacré (ऋषयो मंत्रद्रष्टारः), récitent, chantent, méditent et étudient le Véda qui a nom Brahma : वदंति स्तुवंति विचारयंति मीमांसंते.

Je crois qu'il n'est pas sans intérêt de relever dans les grammairiens, quand elles ne sont point absolument absurdes et impossibles, les étymologies qui nous apprennent le sens exact qu'ils attachent aux mots. Elles peuvent bien fort souvent n'être pas conformes à nos procédés rigoureux de dérivation ; mais elles expliquent ou précisent la signification que le terme avait à leurs yeux, et il est juste qu'en pareille matière ils aient voix au chapitre. En bien des points, nous nous hâtons trop, je le crains, de mettre notre manière de voir et d'interpréter à la place de celle des Indiens. Notre méthode, sans doute, est bien plus sûre que la leur, mais tenons compte de leurs traditions, de leur expérience, de leurs rares facultés de pénétration et d'analyse, dont, sans doute, ils abusent, mais qui, jointes à un sentiment vif et délicat de la langue, les mène au but plus souvent qu'on ne pense. Pesons au moins leurs idées, toutes les fois qu'elles en valent la peine, avant de les remplacer par les nôtres. Ceci ne s'applique point d'une manière bien étroite aux deux dérivations que rapporte ici Uvata. Elles sont l'une et l'autre bien simples et bien connues, et, si elles pèchent par quelque endroit, c'est par les rapports trop déterminés et trop exclusifs que le scoliaste ajoute à l'idée de la racine. Voici d'abord l'étymologie du mot *veda* : वेद् इति । विद्यंते ज्ञायंते लभ्यंते वा एभिर्धर्मादि-पुरुषार्था इति वेदाः[1], « Les Védas sont ceux au moyen desquels les

[1] On sait que, dans la prose, les lois du sandhi sont parfois négligées par les meilleurs manuscrits. Nous nous conformerons au nôtre à cet égard, quand il nous paraîtra que c'est à dessein et dans l'intérêt de la clarté que la combinaison a été évitée.

objets de l'homme, tels que le devoir, etc. sont sus, connus, reçus (acquis) ». Quant à *âtmâ*, il l'analyse et l'explique ainsi : आत्मा। अत सातत्यगमने। सततं सर्वदा वेशनेन भोक्तृत्वेन च स्रष्टृत्वेन च अतति गच्छतीत्यात्मा « La racine *at* a le sens de motion perpétuelle (ce sont les termes du *Dhâtupâṭha*, III, 1). *Âtmâ* désigne donc ce qui va continuellement, toujours, tant par l'entrée, que par la qualité de possesseur et de créateur ». La notion primitive, la première signification, est pour lui celle qui, du reste, convient à notre passage, la notion d'âme infinie et suprême. Cette interprétation s'accorde avec les interprétations que donnent Sâyaṇa et le scoliaste de Vopadéva, cités tous deux par M. Westergaard : सततंगमनं et नैरंतर्येण भ्रमणं प्रापणं च.

Après avoir traduit निधिः par स्थानं, « lieu (de station) », le scoliaste ajoute : जनयति पोषयति च, « il les engendre et les nourrit, les conserve ».

Le dieu né du lotus, c'est Brahma. Uvata rapporte la légende bien connue du lotus qui sort du nombril de Vishṇu, et où Brahma prend naissance : तस्मिन्ब्रह्मा समुत्पन्नः.

Les deux autres épithètes, fort claires par elles-mêmes, sont expliquées avec ce soin de clarté minutieuse que les scoliastes, malheureusement, n'étendent pas toujours aux passages vraiment difficiles : परमं। स एव देवानां परमोऽन्ये देवा अवमा इत्यर्थः। आदिदेवमिति। स एव हि आदावुत्पन्नः पश्चादन्ये देवा इति, « il est né au commencement, et les autres dieux ensuite ». Pour देवः, la scolie nous donne le choix entre les diverses étymogies qui sont proposées par Yâska, dans le *Nirukta* (VII, 15), et citées textuellement par Sâyaṇa, dans le commentaire de la première stance du *Rig-Véda*.

Le gérondif प्रणम्य est décomposé et expliqué de la manière suivante : प्रणामं कृत्वा। प्रकर्षेण नमनं प्रणामनं नमस्कारं कृत्वा. L'instrumental adverbial प्रकर्षेण, « par excellence, éminemment », rend compte, comme l'on sait, de la valeur de superlatif que le préfixe प्र ajoute à la racine.

Par une transition interrogative, la glose rattache à cette

invocation la fin du distique : ततः किं कृतवानित्युच्यते. Ensuite elle définit les *rics* ou stances des hymnes : ऋच इति । परिमिताक्षरपादार्द्धर्चविहिता मंत्राः « Les *rics*, ce sont les mantras composés de demi-stances, formées de *pâdas*, lesquels sont, à leur tour, formés de syllabes mesurées. » Ce sont des composés possessifs subordonnés les uns aux autres : l'*arddharca* se compose de *pâdas*, qui sont faits de syllabes mesurées. La citation suivante confirme et développe cette définition : तथा चोक्तं ।

यः कश्चित्पादवान्मंत्रो युक्तश्चाक्षरसंपदा ।
स्वरयुक्तोऽवसानेषु तामृचं परिजानते ॥

Un mantra quelconque, composé de *pâdas*, qui a son nombre complet de syllabes et qui a les accents, on le reconnaît pour un *ric*, dans son ensemble (littér. aux fins).

Reste à définir le collectif लक्षणं, « le caractère », et par suite, « les règles ». Uvata l'interprète en ces termes : लक्षणं च स्वरवर्णाक्षरमात्रादिलक्षितं, « caractérisé par les accents, les lettres, les syllabes, la mesure, etc. »

Le mot *Çaunaka*, qui est le nom de l'auteur auquel on attribue le *Prâtiçâkhya*, est expliqué comme nom patronymique : शौनकस्त्वाचार्यो भगवान् । शुनकस्यापत्यं शौनकः, « le fils » ou « rejeton de Çunaka ». La mention des noms, ajoute-t-il, est pour conserver le souvenir, नामग्रहणं स्मरणार्थं. Les noms, lorsqu'ils rappellent des vertus, des actions pures et méritoires, assurent le séjour céleste. C'est ce qu'il confirme par une double citation, l'une de *Mahidâsa Aitareya*, c'est-à-dire de l'*Aitareyopanishat* (voy. Weber, *Akad. Vorles. über ind. Litter.* p. 47), et l'autre de Manu. Comme nous l'avons dit, nous réservons pour plus tard tout ce qui est relatif à la composition, et, par conséquent, à l'auteur présumé de l'ouvrage. On peut voir sur Çaunaka les dissertations déjà citées de M. Roth, p. 59, et les savantes leçons de M. Weber, auxquelles nous renvoyions il n'y a qu'un instant.

Les mots : « a dit le caractère des *rics* » sont la promesse

ou plutôt, en termes techniques, la proposition de l'auteur, l'objet du livre : ऋचां लक्षणमाहेतीयमाचार्यस्य प्रतिज्ञा। अत ऊर्ध्वं यदुच्यते तत्सर्वमृचां लक्षणं वेदितव्यं. Uvata cite ensuite d'autres exemples de *pratijnâ* ou proposition, empruntés à d'autres livres. Ce mot *pratijnâ* est employé avec un sens analogue, mais moins étendu, dans d'autres endroits du commentaire (voy. *ad* I, 6; XI, 35).

L'interprétation du premier çloka est suivie de longs prolégomènes, auxquels ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter, mais sur lesquels je reviendrai peut-être ailleurs.

ALPHABET. अकारकारी.... — Les çlôkas et les sûtras qui font réellement partie du *Prâtiçâkhya* ne commencent qu'à la ligne 7 de notre texte, et les vers et les règles ne sont chiffrés qu'à partir de अष्टौ समानाक्षराणि, dans le manuscrit de Paris, et probablement aussi dans les autres. Les quatre lignes qui contiennent l'alphabet, accompagné de quelques remarques, sont attribuées par Uvata, à la fin de la glose qu'il y consacre, au fils de *Dévamitra*. Ce fils est nommé, dans l'introduction en vers par laquelle s'ouvre le commentaire d'Uvata, *Vishṇuputra*. A la seconde mention qui en est faite (f. 11 *a*), notre manuscrit porte *Vishṇumitra*. Voici cette mention tout entière, qui précède immédiatement la 7e ligne, dont le commencement forme le premier sûtra : इति श्रीदेवमित्रसुतविष्णुमित्रकृते प्रातिशाख्ये वर्गद्वयवृत्तिः, « Ici finit le commentaire des deux sections [qui sont] dans le *Prâtiçâkhya*, fait par Vishṇumitra (Vishṇuputra), fils du bienheureux Dévamitra. » Il suivrait de là que l'œuvre de Vishṇuputra portait elle-même le nom de *Prâtiçâkhya* (peut-être le *Prâtiçâkhya* complété, expliqué par Vishṇuputra); à en juger par ce morceau préliminaire, qui sert, ce semble, à compléter les sûtras proprement dits, elle devait se rapprocher, par le style, du laconisme des anciens axiomes, et si elle était, d'après le sens qu'a paru offrir l'introduction, un premier travail explicatif, elle ne laissait pas d'avoir elle-même besoin d'un commentaire. Au reste, la partie de cette introduction où il s'agit de

Vishnuputra, et sur laquelle s'appuient les suppositions qu'on a faites sur la nature de son ouvrage, n'est pas encore bien éclaircie, et demande à être soumise à un nouvel examen. Nous trouverons un certain nombre de règles du *Prâtiçâkhya* qui se réfèrent à cet alphabet, à l'ordre où les lettres y sont rangées, et par suite il semblerait étrange que cette énumération qui précède le premier *paṭala* fût attribuée à un autre auteur que le reste du livre; à moins que ce ne fût, comme c'est très-possible et comme on pourrait l'induire du commentaire, un ordre parfaitement connu et supposé tel, l'ordre traditionnel, habituellement usité dans les écoles védiques.

अकारकारौ.... — Le scoliaste ne fait que décomposer le dvandva अकारश्च ऋकारश्च, et ajoute ensuite कारः à chacune des six autres lettres dont le texte ne donne que le son et le signe alphabétique. Puis il nous rend attentifs à l'ordre où sont ici rangées les voyelles, et qui n'est pas l'ordre usuel : एवमनेन क्रमेण व्याख्येयं.

पदाद्यंतयोः... — पदस्यादौ अंते च लृवर्णः स्वरेषु न गृह्यते। पदमध्ये भवेदिति वेदितव्यं। « La lettre *ḷi* n'est pas comprise dans les voyelles au commencement ni à la fin du mot. Qu'elle s'emploie au milieu, dans l'intérieur du mot. » « Nous y reviendrons plus loin », ajoute Uvata, उत्तरत्रापि विचारयिष्यामः; c'est, en effet, un point dont, comme nous verrons, il s'occupe souvent.

आकारादीन्.... — अकारादयो ह्रस्वा उक्ताः। तेषु तेषु ह्रस्वेषु आकारादयो दीर्घरूपाः। तान्द्वितीयान्ह्रस्वेषु विजानीयात्. Le locatif du texte a ici un sens local très-précis : « Dans les brèves (il faut intercaler, en les considérant comme) secondes, les voyelles longues », c'est-à-dire, chaque brève a pour seconde sa longue correspondante : *a*, *â*; *ṛi*, *ṛî*, etc. (c'est ce qu'exprime la répétition distributive तेषु तेषु). L'accusatif est régi par un verbe sous-entendu, que le scoliaste supplée. Il y a dans la syntaxe, souvent tout artificielle, de ces axiomes grammaticaux un cer-

tain nombre de faits dignes de remarque. Je me propose d'en faire l'objet d'une dissertation spéciale et détachée.

पंचसु . . . — Le scoliaste fait remarquer que, comme on a exclu le *ḷi*, il n'y a que quatre brèves, किं पुनश्चतुर्षु. Par l'addition d'*api*, l'auteur, dit-il, veut qu'on ajoute optionellement la voyelle *ḷi*, अपिशब्द ऌकारस्य विकल्पार्थे. Uvata *cite* ensuite un passage du premier paṭala (I, 8 *b*), où il est également question du *ḷi*, et duquel il résulte, si on le combine avec l'axiome (I, 13 *b*) ह्रस्वादेशे ह्रस्वदीर्घौ सवर्णौ, que le *Prâtiçâkhya* admet un *ḷi* long. Ce scrupule au sujet du *ḷi*, il y reviendra plus tard et en donnera la raison, car jusqu'ici il est peu fondé. Le texte, il est vrai, ne comprend pas cette voyelle dans son énumération des brèves, mais il en parle à part, comme pouvant figurer dans l'intérieur des mots. Il y a dans cette dernière proposition un emploi remarquable du genre neutre (तानि); je renvoie, pour tous les faits qui peuvent offrir quelque intérêt au point de vûe de la syntaxe, à la dissertation dont j'ai parlé plus haut.

काखौ . . . — Dans le manuscrit de Paris, ces deux lignes ont été ajoutées, après coup, au bas de la page. Le visarga avait été d'abord oublié, mais on l'a écrit ensuite en marge avec un signe de renvoi, qui lui marque sa place, non pas à la suite du स; mais tout à la fin de l'énumération, devant इति. Mais plus loin, au çloka 8 du premier paṭala, le visarga est nommé le cinquième *ûshma* (à partir de ह), et, dans divers endroits, le scoliaste lui donne le rang où nous l'avons placé. Par exemple (*ad* XII, 1), il dit: ऊष्मणां चोत्तरो भागो विसर्जनीयादिरुच्यते, « on appelle seconde partie des *ûshmas* celle qui commence par le visarga ». Au reste, d'après la transcription de M. Pertsch, les manuscrits de Berlin donnent aussi la cinquième place au visarga, de même que le commentateur (et cette preuve suffisait à elle seule) dans sa scolie du présent sûtra. Cette scolie divise les muettes par ordres, en ajoutant après chaque ordre un résumé comme celui-ci, qui suit le premier : एवं

पंचभिर्वर्णैः प्रथमः पंचवर्गो वेदितव्यः. Les semi-voyelles et les deux catégories des *ûshmas*, il se contente de les additionner, sans les nommer par leurs noms génériques, pas plus que les muettes : एते चत्वारः. Les noms seront donnés par le texte même, un peu plus loin. Seulement Uvata désigne par leur nom propre chacun des quatre derniers *ûshmas* : अः। इतिविसर्जनीयः ॥ ᳵक। इति जिह्वामूलीयः ॥ ᳶप। इत्युपध्मानीयः ॥ अं। इत्यनुस्वारः ॥ (Voyez la grande Grammaire de M. Benfey, p. 4.) Il traduit राशिः, « assemblage », par les synonymes संघातः समूहः वर्णकोशः वर्णसमाम्नायः, et ajoute इत्यनर्थान्तरं, « voilà des synonymes », (litt. « non-autre sens [1], non-différence de signification », ou, tout simplement, « c'est la même chose »), mot très-bien fait et qui, sous sa forme négative, manque jusqu'ici dans les dictionnaires, ainsi que समाम्नायः, « énumération », qui le précède, et qui reparaît plusieurs fois dans divers endroits du commentaire.

Au sujet de क्रमः, « ordre », le scoliaste montre, par diverses citations de la suite du *Prâtiçâkhya* (I, 2, 8, 17; II, 7 *a*, 7 *b*), que les lettres, si elles ne sont pas dans l'ordre alphabétique ordinaire, ne sont pas pour cela placées au hasard, et que le *Prâtiçâkhya* les désigne souvent par le rang qu'elles ont ici.

Ces quatre lignes, qui contiennent l'alphabet, forment ensemble une seule phrase, qui a pour sujet aussi bien les noms des huit voyelles que ceux des consonnes, semi-consonnes et *ûshmas*. Les propositions incidentes qui renferment des remarques accessoires relatives aux voyelles sont comme entre parenthèses.

C'est chose curieuse de voir comment l'auteur et le scoliaste du *Prâtiçâkhya*, et les grammairiens en général, font figurer dans le discours les lettres, les formes, les sons. Tantôt, et le plus souvent, ils en font des mots déclinables, comme les

[1] अन्तर, comme l'on sait, se met, en composition, après le substantif, que, d'après notre manière de traduire, il devrait précéder.

dvandvas que nous avons ici : कखौ, etc ; comme निपरी, autre dvandva également au duel (Uvata, *ad* V, 5) ; comme इतिः, इतिना, nominatif et instrumental de la particule इति (voy. Uvata, *ad* I, 1 ; *ad* X, 11 ; *ad* XI, 16) ; comme नेवे, pour न इवे, locatif de la conjonction इव, etc. ; comme सयमीकारे, « la lettre *î*, accompagnée de *ya* », où य figure dans un composé possessif (XIV, 15 et 16) ; comme cet emploi des racines déclinées avec leur lettre caractéristique : वृतावृवर्णे, « devant la racine वृत्, aux formes où elle a un ऋ (IX, 2) » (वृतौ, locatif de वृत्, qui est le nom grammatical de la racine वृत्) ; ou, ce qui est surtout fréquent, des verbes changés en noms à la troisième personne du singulier : धातोर्बिभेतेर्जयतेर्नियश्च (XIV, 16), passage où nous avons en outre la racine नी, formant par elle-même et sans addition son génitif singulier, comme le substantif भी, भियस्. D'autres fois, les formes paraissent dans la phrase sans flexion et dans leur état de sons invariables ; ainsi येति (pour य + इति, VII, 3), « la lettre *ya* » ; ainsi ओ भवति (II, 12), « devient *ô* ». Dans le morceau même qui nous occupe, les nasales sont sans désinence de cas dans le manuscrit de Paris, et, autant que j'en puis juger par la copie de M. Pertsch, dans ceux de Berlin. Le plus ordinairement, quand les sons et les formes ne sont pas changés en mots déclinables, la particule इति, qui les accompagne, est suivie d'un pronom, qui leur sert en quelque sorte de désinence et les met au cas que veut leur rôle dans la phrase. Ainsi, dans la glose d'un des exemples que nous avons cités tout à l'heure, Uvata tourne ainsi la proposition : भी जि नी इत्येतेषां धातूनां, « des racines qui précèdent, à savoir de *bhe*, *ji*, *nî* ». La simple figure de la lettre, sans l'addition de la voyelle अ, qui est son accompagnement nécessaire dans l'alphabet, ne paraît, pour ainsi dire, jamais dans le *Prâtiçâkhya*. Cependant, au XIVe paṭala (19 *a*), le *v* et le *y* n'ont qu'une fois la voyelle pour eux deux, व्यकारे, ce qui signifie, comme l'interprète Uvata, वकारे यकारे वा, « la lettre *va* ou la lettre

ya». Je ne veux pas insister davantage ici sur les artifices, souvent fort ingénieux, de la langue grammaticale, mais le sujet n'est pas sans intérêt, et l'étude des formules et des combinaisons diverses de ce style technique, étude qu'il serait surtout intéressant de faire sur les axiomes de Pâṇini, est propre à bien mettre en lumière quelques-unes des ressources synthétiques de l'idiome. Comme l'a dit quelque part M. Lassen [1], il n'y a peut-être aucune autre langue au monde qui se prêtât à condenser à ce point la pensée et l'expression, sans les rendre impénétrables.

Après l'énumération des lettres, le *Prâtiçâkhya* va nous en dire les noms, montrer, comme dit la scolie, «le rapport des noms et des ayant-nom», संज्ञासंज्ञीसंबन्धं.

I. Sûtra 1. अष्टौ.... [2] — Uvata consacre à ce premier sûtra une très-longue glose, où il expose l'objet et la méthode du *Prâtiçâkhya*, et qu'il sera intéressant de traduire, quand nous aurons à caractériser d'une manière générale cette antique grammaire. Je me contenterai, pour le moment, d'analyser en peu de mots cette sorte de préface, qu'il résume en tête par un çloka :

L'usage de ce *Prâtiçâkhya* est de donner les règles établies unanimement et en commun par les diverses théories de lettres et de prononciation, de métrique et de grammaire, शिक्षाछन्दोव्याकरणैः. Quand il y a diversité d'opinions, il l'indique.

Le scoliaste confirme ces deux propositions par des exemples empruntés à la théorie des lettres, à la métrique, à la

[1] *Gymnosoph.*, p. VI.

[2] Uvata, en commentant le texte, le partage en sûtras. Le plus souvent, un même çloka en renferme plusieurs. Nous mettrons en tête de chaque note le premier mot du sûtra ou de chacun des sûtras qui en font l'objet; le mot initial suivant montrera où il finit, en indiquant où commence le sûtra qui vient après. Le chiffre romain qui précède le numéro du sûtra marque le çloka auquel il appartient. Notre manuscrit partage, en outre, les çlokas cinq par cinq; mais cette division n'est pas observée constamment, et nous n'en avons pas tenu compte, parce qu'il nous a semblé que les deux autres suffisaient. Dans notre traduction, nous avons séparé les sûtras par des traits d'union.

grammaire. Au sujet de l'exemple qu'il emprunte à la grammaire proprement dite, il cite, ce qui lui arrive rarement, une règle de Pâṇini (VI, 3, 133), et en donne l'explication, que je ne transcris point ici, parce qu'elle est toute simple et ne nous apprend rien qui ne soit contenu dans la glose même de Pâṇini. Ensuite il ajoute qu'il est aussi des points où Çaunaka suit sa propre voie, sans relation aux autres çâstras, et où il établit des règles qui ne sont pas établies ailleurs, स्वतंत्रमेवैतदन्यशास्त्रनिरपेक्षं. Il termine cette dissertation incidente par une citation du XIV[e] paṭala (30 *b*), relative aux caractères et qualités que le *Prâtiçâkhya* s'attribue lui-même; puis, après cette longue digression, il passe à l'interprétation des mots du premier sûtra : अष्टाविति संख्या । समानाक्षराणीति संज्ञा । «*Ashṭau* est (nom de) nombre, et *voyelles semblables* est le nom (des brèves et des longues correspondantes)». Quant au mot आदितः, la glose nous dit qu'on peut le considérer, d'après Pâṇini (V, III, 7), comme ayant le sens de l'ablatif, पंचम्यास्तसिल्, ou conclure d'un autre axiome (V, III, 14) du même grammairien, qu'il peut se prendre aussi dans le sens du locatif. Les deux sens peuvent s'appliquer à notre sûtra.

I. Sûtra 2. ततः... — ततः a, comme l'on sait, la valeur d'un pronom à l'ablatif, et généralement les commentateurs le remplacent par le nom dont il tient la place : तेभ्यः समानाक्षरेभ्यः. Uvata explique ensuite l'appellation technique qui fait l'objet principal de ce sûtra : अकारस्य इकारेण [ईकारेण[1]] उकारेण ऊकारेण च सह संधौ यान्यक्षराणि निष्पद्यंते तानि तथोच्यंते, «sont ainsi nommées les lettres qui sont produites dans la combinaison d'*a* avec *i*, *î*, *u*, *û*», c'est-à-dire, comme ajoute le scoliaste, ए ओ ऐ औ.

Lorsqu'un sûtra a donné ou défini un terme technique, Uvata a soin presque toujours de citer un exemple qui nous présente ce nom employé dans la suite de l'ouvrage. La ci-

[1] Omis dans le manuscrit.

tation qu'il fait ici au sujet du mot संध्यक्षराणि, et qui est empruntée au XIII[e] paṭala (15 *b*), est intéressante en ce sens qu'elle nous montre qu'au lieu de ce nom composé on peut employer comme synonyme l'adjectif संध्यानि, pris substantivement : संध्यक्षरसंज्ञायाः प्रयोजनं (« emploi du nom *sandhyakshara* ») संध्यानि संध्यक्षराण्याहुरेक इति.

Pour les scoliastes il n'y a jamais de mot inutile. « L'ablatif ततः suffisait, dit Uvaṭa, pour marquer qu'il s'agit de lettres qui suivent immédiatement les voyelles nommées semblables ou correspondantes. Pourquoi donc ajouter encore l'adjectif उत्तराणि, « postérieurs, suivants »? C'est pour empêcher, répond-il, qu'on ne mette dans le nombre les deux voyelles *ḷi, ḷî* : तत इत्यनयैव पंचम्या संध्यक्षराणां समानाक्षरैः सहानंतर्ये सिद्धे यदुत्तराणीति वदति तदंतरा ऌ ॡ इत्यनयोः स्वरयोः प्रतिषेधार्थं.

I. Sûtra 3. एते.... — Le commentateur caractérise les voyelles par cette propriété, que ce sont elles qui portent l'accent, उदात्तानुदात्तस्वरितप्रचया एष्वक्षरेषु स्थिताः, « c'est sur elles que sont placés l'*udâtta*, l'*anudâtta*, le *svarita*, le *pracaya* », quatre espèces d'accents qui seront définies au III[e] paṭala. Ensuite il donne l'étymologie du nom : स्वर्यंते पद्यंत इति स्वराः, et nous en montre l'emploi (VI, 1 *a*).

Cette scolie est suivie de la réfutation de deux objections, dont la principale est relative à l'ordre où sont ici rangées les lettres, et qui n'est pas conforme à la série généralement adoptée. Il y a dans cette argumentation des termes et des tournures qui méritent qu'on s'y arrête; mais ce genre de remarques nous prendrait ici trop de place.

I. Sûtra 4. इपरः... — L'adjectif प्लुतः se rapporte à इकारः, qui est ici sous-entendu, mais qu'Uvaṭa exprime dans plusieurs de ses gloses. Voici la scolie entière du sûtra : इकारपरः प्लुतो दीर्घवत्प्रत्येतव्यः। वतिः सर्वसादृश्यार्थः। यथा ईकार इतिना सह संधौ दीर्घमेकमीकारं निरनुनासिकमापद्यते। तथायमपि प्लुत ईकारं निरनुनासिकमापद्यत इत्यर्थः। क्रमसंहितायां पूर्वे वचने ईत्वभूतो भवति। द्वितीये ऽनु-

नासिक्यस्त्रिमात्रः। यथा विंदतीति विंदतीँ ३॥ «La voyelle allongée, suivie d'un *i*, doit être considérée comme une longue [elle rentre, par conséquent, dans les समानाक्षराणि, et nous n'avons pas à en faire une catégorie à part; voilà, je crois, quelle est la suite des idées et comment on s'explique qu'il insère ici cette règle, dont la mention paraît d'abord un peu singulière en cet endroit]. Le suffixe *vat* est dans le sens d'entière ressemblance : de même que la lettre *î*, en combinaison avec *iti*, produit un seul *î* long, non nasalisé (sans *anunâsika*), de même aussi cette voyelle allongée (*plutaḥ*) produit un *î* long non nasalisé. Dans la *kramasaṁhitâ* (la *saṁhitâ* répétitive), la voyelle, dans le premier énoncé du mot, devient *î;* dans le second, elle se nasalise et a trois mesures. Ex. (*Rig-Véda*, X, CXLVI, 1) : *viṁdatîti viṁdatîṁ* 3[1]. » Sur इतिना, instrumental de la particule इति, voyez plus haut, p. 187-189; sur le sens de पर dans le composé इपरः, voyez la note des sûtras 20 et 21.

L'adjectif अनुनासिकः, dans le *Prâtiçâkhya*, ne désigne pas seulement l'*anunâsika* proprement dit, mais souvent toute espèce de nasalisation. (Voy. les notes du sûtra 14.)

Le neutre ईत्वं, contenu dans le composé ईत्वभूतः, qui forme pléonasme avec भवति, signifie proprement « qualité, état d'*î* ». C'est une sorte de dérivé excessivement commune dans le style grammatical et qu'on trouve à chaque pas pour marquer les altérations, les changements de lettres. Ainsi ओत्वं। णत्वं। षत्वं। etc.

Nous aurons à revenir ailleurs sur l'allongement particulier, nommé, par excellence, प्लुतिः, et les voyelles allongées, désignées en général par l'adjectif प्लुत.

I. Sûtra 5. अनुस्वारः.... — Uvata s'étend longuement

[1] Je ne traduis pas les citations védiques, parce qu'elles ne figurent jamais dans les scolies que pour leur forme matérielle. D'ailleurs, pour en préciser le sens, il faudrait parfois entrer dans des développements qui allongeraient encore mon commentaire, déjà trop long.

sur cette définition, qui assigne une double nature à l'anusvâra, et il répond par divers arguments, et surtout par de nombreuses citations (VI, 1; I, 5; XIII, 4; XVIII, 16, etc.), à ceux qui regardent cette distinction comme inutile. Je transcris le commencement du commentaire, parce qu'il détermine bien nettement et dans un langage très-précis la nature de l'anusvâra et le sens du mot वर्ण, « lettre, en général ». अं इत्यनुस्वारो वर्णसमाम्नाये पठ्यते । स कांश्चित्स्वरधर्मान्गृह्णाति । कांश्चिद्व्यंजनधर्मान् । तद्यथा । ह्रस्वत्वं दीर्घत्वं प्लुतत्वमुदात्तत्वमनुदात्तत्वं स्वरितत्वमिति स्वरधर्मा स्तथार्द्धमात्राकालता स्वरवशेनोदात्तानुदात्तस्वरितत्वं संयोगश्चेति व्यंजनधर्माः । तत्रोभयधर्मयोगादुभयस्वभावं स्वरव्यंजनयोरन्यद्रूपांतरं प्रकाशयति । अनुस्वारो व्यंजनं वा स्वरो वेति । वर्णस्वरूपकथनप्रयोजनमिति । न स्वरग्रहणेन व्यंजनग्रहणेन च न गृह्यते. « L'anusvâra, *aṁ*, se lit dans la collection des lettres. Cet anusvâra a quelques-unes des propriétés de la voyelle et quelques-unes de la consonne. Ainsi la brièveté et la longueur, la qualité de *pluta*, celle d'*udâtta*, d'*anudâtta* et de *svarita* sont des propriétés de voyelle, tandis que la quantité de demi-mesure (voy. I, 7), l'accentuation comme *udâtta*, *anudâtta* ou *svarita*, par dépendance d'une voyelle, et la combinaison avec une consonne [l'aptitude à faire partie d'un groupe] sont des propriétés de consonne. La chose étant telle, en vertu de cette réunion des deux sortes de propriétés, l'auteur établit une autre espèce distincte de lettre, caractérisée par cette double nature de voyelle et de consonne, et dit: L'anusvâra est ou voyelle, ou consonne. Voici quel est l'emploi du sens propre de वर्णः. [La valeur de ce mot] n'est rendue ni par l'expression de voyelle ni par celle de consonne (il comprend l'une et l'autre). »

II. Sûtra 6. सर्वः.... — La glose उपयुक्तेतरवचनः शेषशब्दः est une définition très-exacte : « Le mot शेषः, *reste*, exprime d'autres choses adjointes, ajoutées; » c'est-à-dire la quantité

qui reste après qu'on en a détaché une autre quantité. इतर्, comme l'on sait, implique dualité.— Il donne l'étymologie de व्यंजनं, comme il a donné plus haut celle de स्वरः, व्यंजयंति प्रकटान्कुर्वंत्यर्थानितिव्यंजनानि. « Le mot व्यंजनानि désigne [les caractères] qui figurent les choses, les sons [et, par leur combinaison, les idées], les rendent visibles ». En effet, dans la représentation de la plupart des syllabes, la voyelle *a* n'étant pas marquée, c'est la consonne seule qui donne un corps et une forme au son.

Les détails où entre ensuite le scoliaste pour montrer ce que comprend et ce que ne comprend pas le mot *reste*, sont inutiles à reproduire ici.

La valeur restrictive de la particule एव, qui confirme le sûtra précédent, est indiquée d'une manière bien précise : व्यंजनान्येवेत्यवधारणमनुस्वारस्योभयत्वपतामुद्भावयति; « la détermination restrictive exprimée par les mots « seulement consonnes » fait ressortir la double nature de l'anusvâra ». Le substantif अवधारणं est appliqué de la même façon à एव, dans d'autres gloses. (Cf. ad II, 28; IV, 34.) — Le commentaire se termine par la citation ordinaire, qui montre l'emploi du terme défini. (Voy. VII, 1.)

II. Sûtra 7. तेषां.... — Glose du nom *sparça*. स्पृष्टकरणाः स्पर्शाः काद्यो मांताः, littéralement : « Les *sparçâs* (nom formé de la racine स्पृश्) sont les lettres qui ont l'instrument touché », c'est-à-dire qui sont produites par le toucher de l'organe qui sert à les prononcer. « C'est la série qui commence à *ka* et finit à *ma*. » C'est une dénomination plus compréhensive que notre terme de *muettes*, dont au reste, la grammaire indienne fait un autre usage. — Le texte cité pour montrer l'emploi du mot est IV, 1.

II. Sûtra 8. पंच.... — पंचभिः स्पर्शैर्वर्गा एषामिति पंचवर्गाः « Le mot *pam̃cavargâḥ* signifie que chacun de leurs ordres se compose de cinq *sparças*. » कियंतस्ते वर्गा इति पंच, « et ces or-

dres, en quel nombre sont-ils? Cinq». La scolie classe et énumère ces cinq ordres. — Emploi cité du mot, I, 3.

II. Sûtra 9. चतस्रः... — अंतःस्थाः signifie, comme nous l'apprend Uvata, les lettres intermédiaires, c'est-à-dire les lettres placées entre les *sparças* qui précèdent et les *ûshmas* qui vont suivre, स्पर्शोष्मणामंतर्मध्ये तिष्ठंतीत्यंतःस्थाः Malgré cette étymologie, le mot est constamment écrit sans visarga dans notre manuscrit : अंतस्था, comme s'il venait de अंत, « fin », et signifiait « placé à la fin, final ». Le commentaire a soin de nous avertir que le mot est du féminin : व्यंजनान्येवैतानि स्त्रीलिंगानि निर्दिष्टानि.—Uvata nous apprend que d'autres interprètes coupent autrement ce sûtra, et y rattachent l'adjectif pronominal उत्तरे, par lequel nous commençons le sûtra suivant; mais cette construction n'est pas possible, nous dit-il avec raison; उत्तरे, qui a la désinence du pluriel masculin, ne peut pas s'accorder avec चतस्रो ऽतःस्थाः, qui ont la désinence du pluriel féminin : यस्तु चतस्रो ऽतः स्थास्तत उत्तर इत्येवं सूत्रमिच्छति तस्य चतस्रो ऽतःस्था इत्यनयोः स्त्रीलिंगबहुवचनांतत्वादुत्तर इत्यस्य पदस्य पुल्लिंगबहुवचनांतत्वात्संबंधो दुर्लभः। अतश्चतस्रो ऽतःस्थास्तत इत्यत्रैव सूत्रच्छेदः. —Emploi cité du mot, IV, 3.

II. Sûtra 10. उत्तरे... — Glose étymologique : ऊष्मा वायुस्तत्प्रधानवर्णा ऊष्माणः, «*ûshmâ* signifie *souffle* (*aspiration*); on appelle *ûshmânas* les lettres qui ont pour essence *le souffle* ». — Emploi cité du mot, IV, 10.

II. Sûtra 11. अंत्याः.... — Les sept derniers, c'est-à-dire tous les *ûshmas*, moins le premier, qui est le *ha*. — *Sourds* (*surds*) est l'expression employée par Wilkins, par opposition à *sonnants* (*sonants*). M. Bopp se sert, en allemand, des termes *dumpf* et *tönend*. — Emploi cité du mot अघोष, IV, 10.

III. Sûtra 12. वर्गे.... — La répétition a le sens distributif, et supplée à l'emploi de *chaque* : वर्गे वर्गे, « dans chaque

ordre». Au lieu de वर्गे répété, on peut dire aussi प्रतिवर्गं. (voy. Uvata, *ad* I, 3, sûtra 14). On sait que, dans le Véda, le redoublement du mot a déjà très-souvent la valeur que nous lui voyons ici : योगे योगे तवस्तरं वाजे वाजे (*Rig-Véda*, I, xxx, 7).—Le duel प्रथमौ équivaut, comme dit le scoliaste, à प्रथमद्वितीयौ, et veut dire : «les deux premiers (de chaque ordre)», la première et la seconde consonne de chaque ordre de *sparças* : *ka*, *kha*; *ca*, *cha*, etc. Toutes les autres consonnes de l'alphabet, non comprises dans ces deux sûtras, s'appellent *sonnantes*, पारिशेष्यादन्यानि घोषवत्संज्ञकानि व्यंजनानि. Le nom abstrait पारिशेष्यं, dont l'ablatif est ici employé adverbialement, qui dérive de परिशेषः et qui signifie : «le reste total» (परि exprime l'idée d'*embrasser*, *comprendre*), manque dans le Dictionnaire de M. Wilson. Le terme technique घोषवत् a pour synonyme घोषिन् (voy. XII, 2 et 4; XIII, 2). On trouve de même अघोषिन् pour अघोष. Dans la scolie de XIII, 2 *b* (f. 182 *a*), on lit घोष pour घोषिन्; mais il serait bien possible qu'il y eût une faute, et qu'il fallût lire घोषी pour घोषो.

III. Sûtra 13. युग्मौ.... —वर्गे वर्ग इति वर्तते. «Il faut sousentendre : dans chaque ordre.» Au lieu de वर्तते, on trouve plus souvent dans ce sens अनुवर्तते (voy. ad XVII, 4; XVIII, 18 et 22, etc.), d'où se tire le substantif अनुवृत्तिः (voy. *ad* II, 30; IV, 20 etc.), qui peut se traduire ordinairement par *ellipse*, bien que ce terme grammatical emprunté au grec ne rende nullement la valeur des éléments dont se compose le mot sanscrit. Le préfixe अनु marque *suite*, et fait entendre qu'un mot étend son influence au delà de l'endroit où il se trouve, et qu'il figure encore pour le sens dans une ou plusieurs propositions suivantes, bien qu'il n'y soit pas répété. युग्मौ désigne la deuxième et la quatrième consonne de chaque série, द्वितीयचतुर्थौ; ainsi *kha*, *gha*; *cha*, *jha*; etc. — Explication étymologique de सोष्मन्। ऊष्मा वायुस्तेन सह वर्तत इति सोष्माणः।

(Voyez plus haut le commentaire du sûtra 10.) C'est la décomposition habituelle des possessifs qui commencent par स. Le mot exprime parfaitement la nature des aspirées, et Uvata fait à bon droit précéder son analyse de la remarque suivante, qui revient souvent dans son commentaire : अन्वर्थसंज्ञेयं. — Emploi cité du mot, VI, 1.

III. Sûtra 14. अनुनासिकः. . . . — Analyse étymologique et définition de अनुनासिकः। इयमप्यन्वर्थसंज्ञा। नासिकामनु वर्णो यो निष्पद्यते स्वकीयस्थानमुपादाय स द्विस्थानोऽनुनासिक इत्युच्यते। तथा चोक्तं। मुखनासिकावचनोऽनुनासिक इति ॥ « C'est encore une dénomination qui se règle sur la nature de la chose. La lettre qui, après le nez (outre le nez), est produite en employant de plus son lieu propre (son organe propre), cette lettre d'un double lieu ou organe, est appelée *anunâsika* (nasale). Aussi est-il dit (*Pâṇini*, I, 1, 7) : « La nasale est prononcée par la « bouche et par le nez. » Le ङ est à la fois guttural et nasal; le ञ, à la fois palatal et nasal, etc. Le composé उपादा signifie ou *prendre, prendre avec,* ou *ôter, enlever;* comparez avec le latin *tollere.*

Le terme technique अनुनासिक (synonyme रक्त, voy. I, 7 *b*) est proprement un adjectif, ayant le sens général et indéterminé de *nasal.* Sa signification varie selon le nom exprimé ou sous-entendu auquel il se rapporte. Voyez (*Zur Litter. u. Gesch. d. W.* p. 68, suiv.) l'exposé que fait M. Roth de la théorie de l'anusvâra et des nasales en général, d'après le *Prâtiçâkhya.* Dans le présent sûtra, on peut sous-entendre वर्णः ou स्पर्शः; c'est ce dernier nom qui est exprimé dans l'exemple cité par le scoliaste, pour montrer l'emploi du mot. (Voy. VI, 8.) Un peu plus bas (I, 16), अनुनासिकान्स्वरान् signifie « les voyelles nasalisées », c'est-à-dire « qui ont l'*anunâsika* » (d'autres fois « l'*anusvâra* »). Le substantif स्वरः « voyelle », est également exprimé au IVe paṭala (35 *a*), et donne lieu à la scolie suivante, qui distingue bien les deux sens princi-

paux de cet adjectif : स्वरग्रहणं व्यंजनानुनासिक्यपरिहारार्थं, « le terme *voyelle* a pour objet d'exclure [ici] la nasalité de la consonne, une nasale consonne ».

Dans la partie du *Prâtiçâkhya* qui est relative aux vices de prononciation, अनुनासिकं, employé sans substantif (XIV, 3), signifie « nasalisation (vicieuse), prononciation du nez », et le commentaire traduit le mot par अनुनासिकत्वं. Le substantif abstrait dérivé आनुनासिक्यं, qui se trouve dans une des citations que nous venons de faire, a la valeur très-compréhensive de *nasalisation, nasalité,* état de lettre nasale, prononciation nasale; il désigne aussi l'*anunâsika* proprement dit. (*Voyez, outre* l'exemple qui précède, Uvata, *ad* I, 16; II, 32; XIV, 4.) Le simple नासिक्यं a quelquefois la même signification (voy. I, 10); mais, quand il est employé dans son sens rigoureux et précis, il équivaut à नासिकास्थानं, « ayant pour organe le nez seulement », tandis que अनुनासिक ou आनुनासिक्यं se traduit par मुखनासिकास्थानं, « produit à la fois par le nez et par la bouche ». (Voy. XIII, 15, et Uvata, *ad h. l.*) Ce rapprochement fait bien sentir la nuance de signification que le composé doit au préfixe अनु.

III. Sûtras 15 et 16. तस्मात्.... — प्रथमं... — Le vers qui renferme ces deux sûtras est très-elliptique, mais ne donne lieu cependant, tant les rapports sont bien marqués par les cas, à aucune amphibologie ni incertitude. L'ellipse du verbe मन्यते ou d'un autre de signification semblable est très-ordinaire dans les axiomes, et l'accusatif suffit à marquer la subordination de l'idée, et équivaut à une proposition latine infinitive. Au reste, la glose est très-bien faite, et comble toutes les lacunes. ऊष्मांतःस्थसोष्मेत्यत्र प्रथमतृतीयपंचमान् स्पर्शान्पदांतीयान्वक्ष्यति ॥ तत्र प्रथमतृतीयविकल्पार्थमिदमारभ्यते । तस्मादनुनासिकादन्यात्स्पर्शादन्यं पदावसाने वर्तमानं स्पर्शं गार्ग्य आचार्यः स्वं तृतीयं मन्यते । यथा । वाग् । षड् । तद् । ककुब् । तस्मादन्यमिति किं । तान् । तम् ॥

शाकटायन आचार्यः स्वं प्रथमं मन्यते। यथा। वाक्। षट्। तत्। ककुप्॥
« Il dira ailleurs (voy. XII, 1, où il exclut les *ûshmas*, les semi-voyelles et les aspirées) que ce sont les premières, troisièmes et cinquièmes consonnes de chaque ordre de *sparças* qui sont aptes à terminer les mots. Ce texte-ci a pour objet de nous apprendre que, relativement à ces consonnes finales, il y a option entre les premières et les troisièmes. Le maître [nommé] *Gârgya* est d'avis qu'une consonne *sparça* qui se trouve à la fin d'un mot, et qui n'est point une nasale finale, doit être la troisième de son ordre. Exemples : *vâg, shaḍ, tad, kakub.* Pourquoi [dit-il] *autre qu'une nasale?* [Parce que la nasale ne se remplace pas par une autre consonne, et qu'on écrirait sans changement] *tân, tam.* Le maître [nommé] *Çâkaṭâyana* veut que ce soit la première de son ordre. Ainsi : *vâk, shaṭ, tat, kakup.* » L'interrogatif किं, ailleurs कस्मात्, sert, en général, dans les gloses, à amener ce que les grammairiens appellent le *contre-exemple*, प्रत्युदाहरणं, l'exemple du mot, du fait qui ne rentre pas dans la règle. Nous trouverons plusieurs fois, dans le *Prâtiçâkhya* même, l'adjectif pronominal स्व employé dans le sens où le prend notre scolie. — L'ancien grammairien Gârgya est cité trois autres fois dans le reste de l'ouvrage (VI, 10; XI, 10, XIII, 12; Uvata le nomme en outre dans la glose sur XI, 24). Çâkaṭâyana reparaît XI, 24 et XIII, 16. C'est à Gârgya qu'est attribué le *pada-pâṭha* du *Sâma-Véda.* (Voy. l'Introd. de M. Benfey, p. LVII.) Pour l'un et pour l'autre de ces deux anciens grammairiens, voyez les divers passages où ils sont nommés, dans les *Leçons sur l'histoire littéraire de l'Inde* de M. Weber; pour le second, en particulier, ce que le savant et judicieux auteur dit de la désinence *âyana*, p. 52. Nous réunirons plus tard, quand le lecteur aura sous les yeux tous les matériaux de ce travail, le petit nombre de mentions qu'on peut appeler historiques, qui se trouvent dans le *Prâtiçâkhya*, et qui, rapprochées d'autres faits et d'autres textes, peuvent servir à dater relativement quelques théories et usages de grammaire.

IV. Sûtra 17. ओजाः.... — ओजाः, qui a pour synonyme विषमाः, est l'opposé de युग्माः que nous avons vu au çloka précédent. — सप्तमान्ताः ou सप्तमपर्यन्ताः signifie littéralement « ayant pour fin, pour dernière, la septième », c'est-à-dire उ. Quoique la série des voyelles énoncée en tête de l'alphabet ne comprenne que les brèves et les diphthongues, les règles qui se réfèrent à cette énumération des lettres sont conçues comme si l'on y voyait figurer les longues, qui y ont été intercalées en effet, après coup, par cette addition : द्वितीयान्ह्रस्वेषु. — Emploi cité du mot, II, 10.

IV. Sûtra 18. अन्ये.... — ह्रस्वसंज्ञकेभ्यो येऽन्ये स्वरास्ते दीर्घसंज्ञा वेदितव्याः « Les voyelles autres que celles qui sont nommées brèves, il faut savoir qu'elles sont appelées दीर्घाः (longues) ». Au lieu de संज्ञक, qui termine le premier composé, Uvata emploie aussi संज्ञिक (ces deux formes manquent dans le dictionnaire) ou संज्ञित, ou, comme nous le voyons dans notre scolie même, le substantif संज्ञा, changé en adjectif sans signe de dérivation. — Emploi cité du mot, VII, 1.

IV. Sûtra 19. उभये... — Le terme अक्षरं désigne la voyelle, soit seule, soit accompagnée de la consonne ou des consonnes qui forment avec elle une syllabe; c'est la lettre ou la réunion de lettres qui fait une partie distincte de la mesure, qui forme un son, qu'il soit articulé ou non à l'aide des consonnes. Les nombreux emplois de ce mot dans le *Prâtiçâkhya* et dans le commentaire, suffisent, sans recourir à d'autres textes, pour en bien fixer la valeur. Dans le présent sûtra, on pourrait, surtout si l'on s'en rapportait à la glose, considérer अक्षरं comme simple synonyme de स्वराः; mais ce n'est pas du tout une définition exclusive, et notre texte dit simplement que les voyelles, fussent-elles seules, sont « des *aksharas* ». Ailleurs, sans parler des termes bien connus एकाक्षर, द्व्यक्षर, बह्वक्षर, « monosyllabe, dissyllabe, polysyllabe », c'est la syllabe avec une ou plusieurs consonnes initiales qui reçoit le nom d'*a*-

kshara. Ainsi *sa, sam, dur, sprik, svri, sar, svar* sont nommés des *aksharas.* (Voy. II, 14; V, 11, 24; *ad* V, 15, etc.) Au reste, le premier sûtra du çlôka suivant suffirait à expliquer ce terme, dont la valeur est en outre nettement établie par une sorte de définition dans le dernier chapitre de l'ouvrage (XVIII, 16 *a*):

सव्यंजनः सानुस्वारः शुद्धो वापि स्वरोऽक्षरं ।

La voyelle, accompagnée d'une consonne ou d'un *anusvâra*, ou pure (c'est-à-dire, comme l'explique le commentateur, sans consonne ni *anusvâra*, अथवानुस्वारेण रहितो व्यंजनेन रहितः) est un *akshara.*

Par ce qui précède, je ne prétends pas nier que l'on n'emploie aussi अक्षरं dans le sens général de voyelle, où nous l'avons vu, par exemple, plus haut (I, 1), dans le composé समानाक्षराणि. Seulement, ce n'est pas, quand on veut parler avec précision, la voyelle isolée; c'est la voyelle mise en œuvre dans le discours. L'étymologie que donnent du mot les lexicographes indiens est étrange et impossible. Le sens premier de la racine क्षर्, «*fluere*, couler», et par suite «*effluere, evanescere*», rend bien compte, ce me semble, du vrai sens d'*akshara.* Nous ne faisons que *couler, passer* sur les consonnes, ce sont des articulations et non des sons. La voyelle, la partie sonnante de la syllabe, est le temps d'arrêt, ce sur quoi la voix pose. — Dans le *Véda,* l'adjectif अक्षर signifie «qui ne passe pas, qui ne périt pas». Sâyaṇa (ad *Rig-Véda,* I, xxxiv, 4) traduit, d'après le *Naighaṇṭuka,* अक्षराणि par उदकानि; mais le sens propre de l'adjectif convient bien à ce passage.

Pour prouver que अक्षरं est simplement synonyme de स्वरः, Uvata cite le commencement du chapitre de l'accentuation (III, 1 *b*): त उच्यंतेऽक्षराश्रयाः, «ils (les accents) sont dits avoir pour place les *aksharas*»; mais cette dénomination ne donne lieu en aucune façon à modifier le sens que nous attribuons dans ce passage à *akshara;* les accents reposent sur les syllabes, et Uvata lui-même nous parlera souvent des consonnes

comme participant, avec les voyelles auxquelles elles sont jointes, à la qualité d'*udâtta*, d'*anudâtta*, etc. Pour achever ce que nous avions à dire du terme technique qui fait l'objet de ce sûtra, nous ferons remarquer encore que अक्षरं est nettement distingué du mot générique वर्णः, dans le dvandva अक्षरवर्णयोः (XI, 28), et qu'on en a dérivé l'adjectif अक्षर्य, « syllabique ». (Voy. XVIII, 3 *b*.)

Uvata subtilise fort inutilement au sujet de l'adjectif pronominal उभये, et veut que les deux choses qu'il désigne soient d'une part les brèves et les longues, de l'autre le *ḷi* et l'*i pluta*. Il n'y a pas d'artifices que les scoliastes n'imaginent pour rendre leurs auteurs complets, précis, irréprochables. — Emploi cité du mot *akshara*, II, 14.

IV. Sûtras 20 et 21. **गुरूणि**.... — **तथा**.... — Il va sans dire, comme l'ajoute le commentaire, que l'*i pluta* est également *grave* ou *pesant*. L'*i* long fait une grave de deux temps; l'*i pluta*, une de trois. — Emploi cité du mot, XVIII, 31.

Dans la glose du sûtra 21, qui détermine la seconde classe de voyelles *graves*, celles que nous appelons, moins exactement peut-être, « longues par position », le scoliaste, en décomposant le dvandva contenu dans संयोगानुस्वारपराणि, cite des exemples des deux espèces comprises dans cette deuxième classe. Dans प्र प्र वस्त्रिष्टुभं (*Rig-Véda*, VIII, LVIII, 1), le second et le troisième *a*, ainsi que l'*i*, sont graves, parce qu'ils ont après eux les groupes *pr*, *str*, *shṭ*; dans वसुं सूनुं सहसः (*Rig-Véda*, I, CXXVII, 1), et dans त्वं सोमासि सत्पतिः (*Rig-Véda*, I, XCI, 5), les deux *u* brefs et l'*a* de *tvañ* le sont également, parce qu'ils sont suivis de l'anusvâra. Le *Prâtiçâkhya* ne nous dit pas ici que le terme opposé à गुरु est लघु, « léger », mais, comme le scoliaste a soin de le remarquer, il nous le montrera par la pratique, par l'emploi qu'il fera du mot : पारिशेष्यादन्यानि लघुसंज्ञकानि । संहितायां लघोर्लघ्विति दर्शनात् । Cet exemple est emprunté au chapitre suivant (II, 14). Sur पारिशेष्यात्, voyez la note du

sûtra 12. — Un fait de syntaxe excessivement commun, mais digne de remarque, c'est la valeur que prennent, à la fin des composés possessifs, les adjectifs पर् (plus rarement उत्तर्, XVIII, 8), पूर्व, आदि, etc., «ayant pour suivant, pour antécédent, pour commencement». C'est un des idiotismes les plus ordinaires de la langue grammaticale, etc.

Exemple de voyelles ou syllabes légères mêlées à des syllabes qui sont graves, soit par quantité, soit par position : ऋषभं मा समानानां (*Rig-Véda*, X, CLXVI, 1).

V. Sûtra 22. अनुस्वारः... — Jusqu'ici, nous dit le scoliaste, il a classé et nommé les lettres considérées isolément, maintenant il va s'occuper de leurs combinaisons. Quand il y a rencontre de voyelles mises en œuvre dans le discours et de consonnes, quelle est celle qui est membre et dépendance de l'autre, किं कस्यांगं? (Ces interrogations combinées, employées également en grec et en latin, sont, comme l'on sait, très-fréquentes en sanscrit.) Bien qu'Uvata donne encore ici स्वर: pour synonyme à अक्षर्, il ne faut pas oublier, et ce passage confirme parfaitement ce que j'ai dit plus haut, qu'il s'agit de la voyelle employée dans le mot, dans le discours, et constituant, par elle seule ou avec d'autres lettres, cette unité distincte qui est la syllabe. La glose cite un triple exemple : d'abord les deux syllabes प्र et वर्क् (*Rig-Véda*, I, LXIII, 7), où *pr*, d'une part, et *v*, *rk*, d'autre part, sont membres et dépendances de la voyelle *a*; puis चक्रं यत् (*Rig-Véda*, X, LXXIII, 9) où *kr* et l'anusvâra (mais non le *y*) sont membres du second *a*. — La glose ajoute, dans son style très-concret : अव्यंजनत्वादनुस्वारस्य ग्रहणं, «le sûtra comprend l'anusvâra, parce qu'il n'est pas consonne (mais de nature double, voy. le sûtra 5)». — Pour conclure, Uvata établit, au moyen d'une citation, un principe qu'il appliquera plus d'une fois, et qui montrera l'utilité pratique du présent axiome, à savoir : que la consonne participe de l'accent de la voyelle dont elle dépend, et qu'il

faut considérer comme accentuée, non la voyelle détachée, mais toute la syllabe :

स्वर उच्चः स्वरो नीचः स्वरः स्वरित एव च ।
स्वरप्रधानं त्रैस्वर्यं व्यंजनं तेन सस्वरं ॥

La voyelle est haute (*udâtta*), ou basse (*anudâtta*), ou *svarita*; la triplicité d'accent a pour siége principal la voyelle; la consonne est en communauté d'accent avec elle.

V. Sûtra 23. स्वरांतरे... — स्वरांतरे signifie स्वरयोरंतरे, c'est-à-dire « dans l'intervalle de deux voyelles, entre deux voyelles ». Le commentaire expose très-nettement la nécessité de cette règle subsidiaire : एवं तावद्यत्रैकः स्वरस्तत्र पूर्वाणि पराणि च व्यंजनानि तस्यैवांगं भवंति । अथ पुनर्यानि स्वरयोर्मध्यगतानि तानि पूर्वस्योत्तरस्यांगमित्यस्मिन्संदेहे त्विदमारभ्यते. « Ce que nous savons jusqu'ici se borne à ceci, c'est que là où il n'y a qu'une voyelle, les consonnes antécédentes et postérieures en sont membres; mais les consonnes qui sont entre deux voyelles seront-elles membres et dépendances de l'antérieure? de la postérieure? Dans ce doute (c'est-à-dire à l'occasion de ce doute, pour lever ce doute), il pose la règle qui suit. » Cette phrase du scoliaste montre bien, pour le dire en passant, comment du sens radical de « mélange, confusion », le mot संदेहः a passé à celui de « doute ». La racine रभ्, qui, avec le préfixe आ, a le sens de « commencer, entreprendre », s'applique très-souvent ainsi au discours, à la pensée, et sert à annoncer une proposition.

Pour montrer l'application de la règle, Uvata cite un triple exemple : यथा । अयं इति । अयंशब्दस्यांतोदात्तत्वाद्यकार उदात्तवच्छ्रूयते । तथा । अयं देवाय जन्मने इत्यत्र एकारस्यानुदात्तत्वाद्दकारोऽनुदात्तवच्छ्रूयते । यथा । गायंति त्वेति अकारस्य स्वरितत्वाद्यकारः स्वरितवच्छ्रूयते ।[1] « Dans

[1] J'accentue les exemples védiques partout où la nature même de la citation ou l'application qui en est faite rend l'accentuation nécessaire ou utile.

अयं, vu que ce mot a l'*udâtta* final, le *y* (qui appartient à la dernière syllabe) est entendu (c'est-à-dire prononcé) comme *udâtta;* dans अयं देवाय जन्मने (*Rig-Véda,* I, XX, 1), le *d* est prononcé comme *anudâtta,* parce que l'*e* (dont il est une dépendance) est *anudâtta;* dans गायंति त्वा (*Rig-Véda,* I, X, 1), l'*a* étant *svarita,* le *y* (qui appartient à la même syllabe que lui) se prononce comme *svarita.* » C'est l'accent, comme l'on voit, qui limite et distingue les syllabes, et ces exemples confirment ce qui a été dit plus haut de la communauté des voyelles et des consonnes, quant à l'accentuation.

V. Sûtra 24. पूर्वस्य... — La scolie nous apprend qu'il faut, ce qui va sans dire, sous-entendre स्वरांतरे, « entre deux voyelles ».

Pour *visarga,* notre traité emploie constamment le participe, pris substantivement, विसर्जनीयः. Pâṇini, comme l'on sait, se sert du même terme. Au commencement du VIe chapitre, Uvata paraît considérer विक्रमः comme un substitut de ce nom.

V. Sûtra 25. संयोगादिः.... — संयोगस्यादिभूतो वर्णः स्वरांतरे वर्तमानः पूर्वस्य वा स्वरस्यांगं भवति परस्य वा. La conjonction वा s'emploie très-souvent, comme dans ce sûtra, pour exprimer option, règle facultative (विकल्पः, विभाषा, opposés à नियमः, « règle obligatoire »; voy. ad XV, 5). L'ellipse que suppose cet emploi de वा est quelquefois remplie. (Voy. *ad* XV, 8 : वर्जनं वा न वा.) Dans les exemples cités à l'appui du sûtra, le commentateur double l'une des consonnes du groupe, d'après le sy[illegible] du *varṇakrama,* exposé dans le 6e paṭala, pour mieu[illegible] comprendre, sans doute, ce qu'il faut entendre par consonne initiale du groupe : यथा । आत्त्वा रथमिति । द्वौ तकारौ वकारश्च संयोगः । तत्र क्रमजः प्रथमस्तकारः पूर्वस्यांगं तस्य चोदात्तत्वादुदात्तवच्छ्रूयते । द्वितीयः संयोगादिः पूर्वस्य चोदात्तस्य स्वरस्यांगमुत्तरस्य वानुदात्तस्यांगमुदात्तानुदात्तवच्छ्रूयत इत्यर्थः । « Dans [illegible] (pour आ त्वा रथं, *Rig-Véda,*

VIII, LVII, 1), les deux *t* et le *v* forment le groupe. Le premier *t* produit par le *krama* (le système de redoublement) est membre de la voyelle antérieure, et comme cette voyelle est *udâtta*, il se prononce *udâtta;* le second *t*, qui est la consonne initiale du groupe, et (en vertu de notre sûtra) membre ou de la voyelle antécédente, qui est *udâtta*, ou de la suivante, qui est *anudâtta*, peut se prononcer *udâtta* ou *anudâtta.* » L'orthographe adoptée pour श्रात्त्वा est fondée sur l'axiome suivant (VI, 1) : स्वरानुस्वारोपहितो द्विरुच्यते संयोगादिः, « la première consonne d'un groupe, précédée d'une voyelle ou d'un anusvâra, se dit deux fois ». Dans le second exemple qu'il cite, il écrit de même, par deux *g*, अग्निमीळे (I, 1, 1), et entre dans les mêmes détails au sujet de l'accent : le premier *g*, membre de l'*a* initial, *anudâtta*, se prononce *anudâtta;* le second, qui joue le rôle de lettre jumelle (voy. *ad* I, 10), appartient à la seconde syllabe, qui est *udâtta*, ou à la première, et se prononce *udâtta* ou *anudâtta*.

V. Sûtra 26. च.... — J'ai coupé les sûtras comme le fait le commentateur. Il remarque lui-même que la construction est rompue, et que च n'est pas à sa place : चकारो भिन्नक्रमः; mais il veut qu'il serve de lien aux deux propositions समुच्चयार्थः. Le premier exemple cité dans la glose rend la règle parfaitement claire : यथा । श्रात्त्नीं इमे इति रेफो द्वौ तकारौ नकारश्च संयोगस्तत्र स्वरभक्तिः पूर्वभागुत्तरांगमिति स्वरभक्तिसहितो रेफः पूर्वस्य स्वरस्यांगं तस्योदात्तत्वादुदात्तवच्छ्रूयते । क्रमजः तकारः संयोगादिश्च यमीभूतः [illegible]ा स्वरस्यांगमुत्तरस्य वा । नकारस्तूत्तरस्य स्वरस्यांगं तस्य स्वरितत्वात्स्वरितवच्छ्रूयते । « Dans श्रात्त्नीं इमे (*Rig-Véda*, VI, LXXV, 4), le *r*, les deux *t* et le *n* forment un groupe; là (en vertu du texte, I, 7, qui dit que) la *svarabhakti*, s'attachant à la consonne qui précède, est membre de la syllabe antérieure, le *r*, accompagné d'une *svarabhakti*, est une dépendance de la voyelle antécédente, et, comme elle est *udâtta*, il se prononce

udâtta. Le (premier) *t*, produit du *krama* (du système de redoublement), (le second, qui est) en tête du groupe, et redoublé à cause de la nasale (voy. *ad* I, 10), appartiennent ou à la syllabe antécédente ou à la postérieure. Quant au *n*, qui appartient à la voyelle suivante (à l'*î*), comme celle-ci est *svarita*, il se prononce *svarita.* » Les mots स्वरभक्तिः et यमः seront expliqués un peu plus loin.

L'autre exemple que cite ici Uvata et auquel nous aurons peut-être occasion de revenir dans le chapitre VI, paraît rentrer moins bien dans la règle; ou bien, pour l'y adapter exactement, il faudrait, ce semble, modifier la traduction de परक्रमे.

VI. Sûtras 27 à 31. **मात्रा**.... —**तावत्**.... —**द्वे**...— **तिस्रः**.... —**अर्धः**....— मात्रा, « mesure », est interprété et précisé par मात्राकालः, « temps d'une mesure, temps ». अवग्रहः a pour synonyme नानाग्रहः, « prise à part ». समासवर्तिनोः पदयोः पृथक्करणं मात्राकालं भवतीत्यर्थः। पुरःऽहितं। रत्नऽधातमं। « La séparation de deux mots qui se trouvent en composition a le temps d'une mesure, voilà le sens. Exemples : *puraḥ 'hitam, ratna'dhâtamam* (*Rig-Véda*, I, 1, 1). » Les composés s'écrivent, comme l'on sait, de cette façon dans le *pada-pâṭha;* l'apostrophe en sépare les éléments, lesquels sont ramenés à leur forme primitive (*puraḥ* pour *puro*). Le sûtra signifie que l'intervalle par lequel on marque la séparation des termes d'un composé vaut autant qu'une syllabe brève : à savoir, un temps. Sâyaṇa cite ce texte du *Prâtiçâkhya,* vers la fin du commentaire de la première stance du *Rig-Véda.* L'adjectif numéral द्वे, qui est parfaitement clair, est interprété par le composé possessif द्विमात्राकालः. La glose est plus utile pour le locatif अर्थे, que le scoliaste explique en ces termes : एतेषूदाहरणेषु अर्थे प्लुतिः। अर्थसमाप्तौ प्लुतिः। आख्यातस्यांते प्लुतिरित्यर्थः। « Dans ces exemples, le triplement est à la fin du sens, à la fin du verbe. » आख्यातं est le terme technique par lequel le verbe est désigné dans le *Prâtiçâkhya*, etc. (Voy. XII, 5.) — Il reste à

rendre raison de l'adverbe त्रिः, qui donne lieu à l'observation suivante : उदाहरणैरेव त्रित्वस्य सिद्धत्वाद्यत्त्रिर्ग्रहणं करोति तद्विषयापेक्षयैव । सप्रैषसंहितायां चतुःषष्ट्यां त्रिरेव प्लुतो भवति. « S'il emploie le mot *triḥ*, « trois fois », bien qu'on voie par les citations mêmes la triplicité (des exemples), c'est uniquement pour (montrer) la sphère (l'étendue d'emploi de ce triplement). L'*i pluta* ne se trouve que trois fois dans le *Rig-Véda*, en prenant ensemble la *Saṁhitâ* et les *praishas*. » (Voyez plus bas, I, 14, sûtra 57.)

Enfin le commentaire se termine par une remarque qu'il est bon, je crois, de citer aussi, parce qu'elle donne la clef de beaucoup d'autres passages du même genre qui se trouvent dans le scoliaste : अधउपरिशब्दौ विशेषणत्वेनोपादीयेते । किं स्विदासीदधिष्ठानमित्यत्र प्लुतिर्माभूदिति. « Les mots *adhaḥ*, *upari* sont ajoutés comme accompagnement distinctif, pour qu'on ne suppose pas que l'*î* de *svid asît* est *pluta* partout, par exemple dans le passage suivant (*Rig-Véda*, X, LXXXI, 2) : किं स्विदासीदधिष्ठानं. » Il en dit autant du troisième exemple, et montre par une citation (भयं विंदति मामिह, *Rig-Véda*, IX, LXVII, 17) que l'*i* final de विंदति n'est pas *pluta*, quand le mot a devant lui भयं, par exemple, au lieu de भीरिव.

VII. Sûtra 32. स्वरभक्तिः. . . . — Uvata explique स्वरभक्तिः par स्वरप्रकारः, « espèce de son, de voyelle », et il répète la mention que nous avons déjà traduite ailleurs : अन्वर्थसंज्ञा चेयं. Après nous avoir renvoyés au VIe paṭala, où, en effet, il sera beaucoup question de la *svarabhakti*, il ajoute la glose suivante, qu'il convient, ce me semble, de citer tout entière, parce que nous touchons ici à un point assez délicat de la théorie des lettres et de la prononciation : सा स्वरभक्तिः पूर्वं रेफं लकारं वा भजते । रेफादुत्तरा रेफसदृशी भवति । लकारादुत्तरा लकारसदृशी भवति । स्वराङ्गं च भवति । यस्माद्व्यंजनादुत्तरा भवति तत्सहिता सा पूर्वस्य स्वरस्यांगं भवतीत्यर्थः । प्रत्यु अदर्शि । आर्ष्टिषेणः । वनस्पते शतवल्शः ।

नार्ऱयासो न जह्वः । « Cette *svarabhakti* s'attache à un *r* ou à un *l* antérieur. Celle qui suit le *r* est semblable au *r;* celle qui suit le *l*, semblable au *l*. Et elle est membre de la voyelle (du son de la syllabe, et par suite, comme nous l'avons vu plusieurs fois, de l'accent); c'est-à-dire, elle est, avec la consonne qu'elle suit, une dépendance de la voyelle antérieure. » Suivent quatre exemples (*Rig-Véda,* VII, LXXXI, 1; X, XCVIII, 5; III, VIII, 11; VIII, L, 11) : dans les deux premiers, la *svarabhakti* affecte le *r* initial d'un groupe, dans les deux autres, des *l* également suivis de consonnes. Le mot, dans le sens un peu restreint que le commentaire lui donne ici, désigne cette légère vocalisation de la liquide que la voix produit inévitablement quand les deux semi-consonnes dont il s'agit se combinent avec une ou plusieurs consonnes suivantes. La nature de la *svarabhakti* est diverse, et sa quantité change selon les lettres avec lesquelles le *r* ou le *l* se combinent. Elle peut avoir lieu soit dans l'intérieur d'un mot, soit entre deux mots réunis par le *sandhi* (VI, 14), et se fait aussi sentir dans d'autres groupes que ceux où figurent les semi-voyelles *r, l*. (Voy. VI, 13.) Le léger son qu'elle produit se règle sur la nature de la voyelle qui précède ou de celle qui suit (*ibid.*); il ressemble à un *ṛi*, après un *r* précédé d'une voyelle et suivi d'une consonne (VI, 13). Il y a des *svarabhaktis* de nature nasale (VI, 10). La suppression ou l'insertion fautive, ou le renforcement de ces sons intermédiaires comptent parmi les vices de prononciation (voy. XIV, 25), et c'est là en effet un des principes les plus agissants de l'altération des langues, du passage du sanscrit au prâcrit, par exemple, ou du latin aux langues néo-latines.

Nous aurons, comme l'on voit, de fréquentes occasions de revenir, dans la suite de l'ouvrage, sur cette délicatesse de quantité et de son. — Voyez aussi la note détaillée que M. Pertsch a consacrée à ce terme technique dans son *Upalekha,* p. 20-22.

VII. Sûtra 33. द्राघीयसो... — सार्द्धमात्रा est pour सा अर्द्ध-

मात्रा. Le scoliaste ne veut pas que l'on prenne les deux premières syllabes pour l'adjectif composé सार्द्ध, si fréquent dans les *bahuvrîhis*. Il cite pour exemple de cette *svarabhakti* plus longue deux des exemples donnés plus haut, où les liquides *r*, *l* sont suivies de la sifflante palatale श्.

VII. Sûtra 34. इतरे.... — उक्तकालेभ्यो येऽन्ये वर्णास्ते ऽर्द्धमात्राकाला भवंति । कादीनि व्यंजनान्युदाहरणं. « Les lettres autres que celles dont la mesure, le temps, viennent d'être dits, ont la valeur d'un demi-temps. Exemple : les consonnes telles que *ka*, etc. » On voit par ce sûtra, qui est comme entre parenthèses (l'auteur revient ensuite à la seconde espèce de *svarabhakti*), avec quelle délicatesse on notait toutes les nuances de la quantité. Les articulations elles-mêmes n'y étaient point négligées.

VII. Sûtra 35. अर्द्धोना.... — अर्द्धोना a pour synonyme le mot पादमात्रा, où पाद a le sens de « quart ». Exemple : वर्ष्मन् (*Rig-Véda*, III, 5, 9), où le *r* est suivi de la sifflante cérébrale, qui, en effet, s'unit plus facilement à la liquide.

VII. Sûtra 36. रक्तः.... — Le mot रक्तः, qui signifie proprement « teint, coloré » et s'oppose à शुद्ध, प्राँद्ध, « pur, non affecté de la nasale » (voy. IV, 38; X, 14; XVIII, 16), a la même étendue de signification que अनुनासिक (voy. plus haut, I, 3, sûtra 14) : यस्य वर्णस्यानुनासिकसंज्ञा विहिता तस्यानेन रक्तसंज्ञा विधीयते. « Par ce texte est établi le nom de *rakta*, pour les lettres auxquelles on a appliqué le nom d'*anunâsika*. » La scolie donne deux exemples qui réunissent un grand nombre de nasales diverses : महाँ इंद्रो नृवदा चर्षणिप्राः (*Rig-Véda*, VI, XIX, 1), et यन्नीक्षणं मांस्पचन्या उखायाः (*Rig-Véda*, I, CLXII, 13). — Emplois cités du mot, XIV, 20 et 24.

VII. Sûtra 37. संयोगः... — सन्निपातः, « coïncidence, ren-

contre », a pour équivalent मेलकः, « réunion, assemblage. » Exemple de groupes divers : प्र प्र वस्त्रिष्टुभमिषं (*Rig-Véda*, VIII, LVIII, 1). — Emploi cité du mot संयोगः, VI, 1.

VIII. Sûtras 38 à 40. कंठ्यः.... — प्रथमपंचमौ... — केचित्.... — Ici commence une nouvelle section, celle qui expose *les lieux* (de production), les organes des lettres : इदानीं वर्णानां स्थानान्युच्यंते. Le suffixe d'adjectif *ya* est généralement expliqué par भव। कंठे भवः कंठ्यः। कंठस्थानः। « *Kanṭhya* [signifie] : qui est, qui naît dans la gorge, qui a pour lieu, pour organe la gorge ». En vertu d'un axiome relatif à la méthode du livre, que nous verrons plus loin, I, 13, ce qui est dit ici de la brève *a*, s'applique aussi à la longue *â*. — Le mot कार, qui est si souvent employé substantivement comme nom de lettre, peut entrer en composition avec वर्णः· Ainsi अकारवर्णः, littéralement « la lettre qui fait *a* ».

Au sujet de l'adjectif numéral द्वौ, le commentaire fait remarquer que c'est un remplissage, vu que le nombre duel suffit bien à exprimer la dualité : द्वाविति पदपूरणः प्रथमपंचमाविति द्विवचनेनैव द्वित्वस्याभिहितत्वात्. Yâska désigne par le mot पदपूरणाः une de ses trois classes de particules (*Nirukta*, I, 4). Dans le *Prâtiçâkhya* même (XII, 8), nous trouverons पादपूरणाः appliqué également à une catégorie de particules.

Rien de plus fréquent que l'ellipse des verbes « dire, vouloir », आहुः, इच्छंति, etc. avec les sujets pronominaux केचित्, एके, se rapportant à आचार्याः, etc. sous-entendu.

VIII. Sûtra 41. अकारल्कारौ... — Le *Prâtiçâkhya* n'assigne pas, comme l'on voit, le même organe que nous à l'ordre de consonnes que nous appelons du nom de *gutturales*. Sa dénomination est plus exacte et plus précise que la nôtre. La voyelle *a* et le *h* sortent de la gorge, tandis que le *k*, le *g*, etc. viennent de l'entrée de cet organe, c'est-à-dire de la racine de la langue.

Le scoliaste, après avoir ajouté aux brèves *ṛi*, *ḷi*, les longues *ṛî* et *ḷî*, suppose qu'on le blâme de comprendre dans son énumération la dernière de ces voyelles, le *ḷî*, vu qu'elle ne se trouve pas dans le *Rig-Véda* : ॡकारस्तु चतुःषष्ट्यां न दृश्यते। अथ किमर्थमुदाह्रियते. A cela il répond par une comparaison proverbiale qu'il affectionne et qu'il cite ailleurs encore, avec une légère variante (voy. ad III, 16; V, 11) : « Ce n'est point là une faute; de même qu'il n'est pas défendu à qui prend de l'eau, de prendre un poisson, à qui prend des fleurs, de prendre un fruit; de même cela est dit (le *ḷî* est ajouté) par une association [et une sorte d'attraction] naturelle » : नैष दोषः। यथोदकाहारस्य मत्स्याहरणमविरुद्धं। यथा पुष्पाहारस्य फलाहरणमविरुद्धं। एवमेतदपि प्रसंगादुच्यते.

IX. Sûtras 42 à 44. तालव्यौ... — मूर्द्धन्यौ... — दंतमूलीयः.... — Les adjectifs तालव्यौ, etc. sont expliqués et précisés dans le commentaire au moyen de composés possessifs terminés par स्थान. Ainsi : तालुस्थानौ, « ayant pour lieu, pour organe, le palais »; तालव्यौ s'accorde avec le dvandva qui le suit, et l'adjectif est sous-entendu auprès des trois autres sujets.

X. Sûtra 46. रेफं.... — रेफं वर्त्स्यमेके. Voyez ce que nous avons dit plus haut, I, 8, d'une semblable ellipse.

L'adjectif वर्त्स्य ne se trouve pas dans le Dictionnaire, non plus que son primitif वर्त्सः. Voici la glose d'Uvata : वर्त्से भवो वर्त्स्यः। वर्त्सशब्देन दंतमूलादुपरिष्टादुच्छूनः प्रदेश उच्यते. « Par le mot वर्त्स est désignée la place gonflée [le bourrelet] qui se trouve au-dessus de la racine des dents. » L'adjectif वर्त्स्यः signifie « qui est, qui naît à cette place ».

X. Sûtra 47. श्रोष:...., — श्रोष्यः, synonyme, conforme à ceux que nous avons vus plus haut, श्रोष्ठस्थानः. Suit une transition interrogative, très-ordinaire pour amener une exception :

किमविशेषेण । नेत्याह् । « Quoi, sans distinction? — Non, dit-il (il faut excepter les nasales). » Au lieu du gérondif अपवाद्य, nous trouverons ailleurs, dans le même sens, la forme अपोद्य (voy. IV, 18). Sur la signification de नासिक्य, voyez la note du sûtra 14 (I, 3). Les lettres non classées jusqu'ici, et qui, par conséquent, se nomment labiales, sont *u, û, o, au, p, ph, b, bh, m, v,* et l'*upadhmânîya* (ᳵप).

X. Sûtra 48. नासिक्ययमानुस्वारान्. — Ce dvandva est une apposition qui détermine et subdivise le mot générique नासिक्यान्, « nasales quelconques ». Dans le dvandva, le même radical नासिक्य prend une signification plus restreinte, et désigne les nasales des cinq ordres de *sparças.* Le sens que nous adoptons ici et la relation grammaticale que nous établissons entre cet axiome et le précédent sont fondés sur la glose d'Uvata, qui joint les deux sûtras l'un à l'autre par la question suivante : के ते नासिक्या इत्यपेक्षायामाह. « Quelles sont ces nasales? — C'est dans cette vue (pour répondre à cette question) qu'il dit (ce qui suit). »

Une particularité de l'orthographe védique, en théorie plus qu'en pratique, ou plutôt qui est pour la lecture plus encore que pour l'écriture (car il paraît qu'en général elle n'est point appliquée dans les manuscrits [1]), c'est qu'une lettre *sparça,* non nasale, de l'un des cinq ordres, quand elle est suivie d'une nasale, se redouble, c'est-à-dire attire devant elle sa semblable, sa jumelle, laquelle jumelle prend un son plus ou moins nasal. Il sera question au chapitre VI (çl. 8 et suiv.) de cette production des jumelles, यमापत्तिः, et le *Prâtiçâkhya* nous donnera à ce sujet quelques règles assez délicates. Uvata, dans la glose du sûtra qui nous occupe, représente les *yamas* (du premier ordre) de la façon suivante (c'est du moins la lecture du manuscrit de Paris) : कँ खँ गँ घँ इत्याद्योयमाः. Il semblerait (à moins que ce ne soit tout sim-

[1] Cependant Uvata se conforme à la théorie des *yamas* dans l'orthographe des exemples qu'il cite plus haut (*ad* I, 5. Voyez les notes sur les sûtras 25 et 26).

plement une leçon fautive), que l'anusvâra ne joue point dans cette manière d'écrire son rôle ordinaire, et qu'il est destiné à marquer le caractère nasal des consonnes qu'il surmonte; au moins la transcription ordinaire *kam̃*, *kkam̃*, n'est-elle point conforme à la nature des *yamas*, telle qu'on la peut déduire, si je ne me trompe, et du *Prâtiçâkhya* et du commentaire. Quant à la théorie même, je veux dire à cette insertion d'une jumelle nasalisée devant une muette suivie d'une nasale, c'est une attraction fondée sur la nature même de nos organes, et qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la prononciation du groupe français *gn*, par exemple, dans *agneau*, *ignorer*, etc., où, devant le *g* coulant et adouci, nous faisons sentir une espèce de gutturale nasale, que l'orthographe ne représente pas. Nous retrouverons यमः, comme nous l'avons dit, au chap. VI (8 et 9), et en outre, avec des acceptions diverses, dans les chapitres XIII (17 *a* et *b*), XIV (22 *a*, *b*) et XIV, 10.

X. Sûtras 49 et 50. इति.... — अत्र.... — Les mots इति स्थानानि sont, comme le dit la glose, la clôture de la section relative aux organes (qui commence à कंठ्योऽकारः) : इतिकरणः समाप्त्यर्थः. Le composé इतिकरणः (au masculin) est le terme technique par lequel le *Prâtiçâkhya* désigne constamment la particule इति. (Voy. I, 19, etc.)

Les deux mots qui terminent le vers et forment le sûtra 50 : अत्र यमोपदेशः, présentent quelque obscurité, non par eux-mêmes, mais pour la suite des idées. Le commentaire les explique en ces termes : कंठ्योऽकार इत्यत आरभ्य यानि स्थानान्युक्तान्यत्र एषु स्थानेषु यमानां स्थानोपदेशः कर्तव्यः। नासिक्यास्तावत्सर्व एव यमा उक्ताः। द्वितीयं तु प्रकृत्याश्रयं यत्स्थानं तदर्थमिदमुक्तं। तच्च भिन्नस्थानं भवति। पलिक्नीरित्यत्र ककारसरूपो यमः। जघ्नुरित्यत्र घकारसरूपो यमः। (Suit une citation du ch. VI, 9.) एवं विंशतिर्यमा बह्वृचानां भवंति।

« C'est dans les lieux (les organes des lettres) qui ont été désignés, à partir de ces mots : « l'*a* est guttural », qu'il faut

aussi répartir les organes des *yamas*. Il a été dit seulement jusqu'ici que tous les *yamas* sont de nature nasale : le présent sûtra a pour objet de nous apprendre quel est le second organe relatif à leur nature (quel est l'autre organe qui les produit). Or ce second organe (pour nous servir de la formule consacrée ; voy. I, 14) est *comme l'autre* (c'est-à-dire identique avec l'organe de la consonne qui les attire). Ainsi dans पलिक्नीः (*Rig-Véda*, V, II, 4), le *yama* (la consonne jumelle) est de même nature que le *k;* dans जघ्नुः (*Rig-Véda*, VII, XCIX, 4), de même nature que le *gh*[1]. Les *Bahvṛicas* (ceux qui pratiquent le *Rig-Véda*, le lisent, l'enseignent, etc.) comptent vingt (groupes de lettres) jumelles (à savoir quatre pour chaque ordre de *sparças*). »

XI. Sûtra 51. जिह्वामूलं.... — Le nom de Védamitra, à qui est attribuée cette orthographe, ne se trouve que cette seule fois dans le *Prâtiçâkhya*. M. Roth (*Zur Litter. und Geschichte des Wedà*, p. 65) renvoie, au sujet de ce nom propre, au *Vishṇu-Purâṇa* de M. Wilson (l. III, ch. IV, p. 277), où Védamitra est identifié avec Çâkalya. — Après avoir reproduit le texte, la scolie ajoute : कोऽन्यथा ब्रवीति, « qui dit autrement ? » et ajoute la glose ordinaire du mot *âcârya* : आचार्यग्रहणं पूजार्थं, « le terme *âcârya* est employé par respect ».

XI et XII. Sûtra 52 द्व्योः.... — अस्य, « pour lui, selon lui », équivaut à अस्य मतेन, « par son avis, de son avis ». एत्य, synonyme प्राप्य. — संपद्यते ळकारः, « est effectué, devient *ḷ*, est changé en *ḷ* », c'est-à-dire ळकारभावं याति, « va dans, arrive à l'état

[1] Nous reproduisons les mots पलिक्नीः et जघ्नुः, tels qu'ils sont écrits dans notre manuscrit, et sans le redoublement que nous offraient plus haut les deux exemples cités par le scoliaste (*ad* I, 5). Voyez ce que nous avons dit (p.213) du défaut d'accord entre la lecture et l'écriture. Les nombreux exemples de groupes du même genre cités plus loin (*ad* VI, 8 *b*, f. 99 *b*) sont également écrits sans redoublement. Pour l'orthographe de जघ्नुः, il faudrait avoir égard à la règle donnée au chapitre VI, 9.

de *ḷ* ». Dans ce vers, le pronom स, comme souvent l'article en grec, sert à distinguer le nominatif sujet du nominatif attribut.

Uvata construit le vers suivant de manière à lui donner ce sens : « *ḷ* (ळ्) combiné avec un *h* (हकारेणोष्मणा) équivaut à *ḍh* (ढ्). Cela étant (तथा च सति), le *ḍh* passe à l'état de *ḷh* (ळ्ह्).

Au lieu de निदर्शनानि, l'un des manuscrits de Berlin (Chamb. 691) a le duel निदर्शने द्वे ; mais notre leçon est confirmée par l'observation suivante du scoliaste : बहुवचनं वक्ष्यमाणोदाहरणापेक्षं वीड्वंग इति. « Le pluriel est en vue du troisième exemple qu'il citera : *vîḍvaṁgaḥ*. » Pour अवग्रहेण, les deux manuscrits de Berlin (Chamb. 595 et 691) ont des locatifs, le premier, अवग्रहेषु, le second, अवग्रहे तु ; mais nous avons de même ici pour notre leçon le témoignage du commentaire : वीड्वंग इत्येतदुदाहरणमवग्रहेण सह भवति ; « l'exemple *vîḍvaṁgaḥ* ne s'applique à la règle qu'avec la tmèse, qu'en faisant la tmèse », car le changement de *ḍ* en *ḷ* n'a lieu que lorsque la consonne se trouve entre deux voyelles : वनस्पते वीळुऽअंगः (*Rig-Véda*, VI, XLVII, 26). Il ajoute un autre exemple encore pour montrer que le *ḍh* se conserve devant des consonnes : मीढ्वस्तोकाय तनयाय (*Rig-Véda*, II, XXXIII, 14). Pour les deux autres mots cités par le *Prâtiçâkhya*, Uvata nous les montre employés dans les deux passages suivants : इळां देवीं (*Rig-Véda*, VII, XLIV, 2), et मह्ळिह्यः पृतनासु साळ्हा (*Rig-Véda*, VII, LVI, 18).

La règle contenue dans ces deux sûtras est résumée dans le çloka suivant, cité par Sâyaṇa (*ad* I, I, 1) :

अज्मध्यस्थडकारस्य ळकारं बह्वृचा जगुः ।
अज्मध्यस्थढकारस्य ळ्हकारं वै यथाक्रमं ॥

अच् désigne, comme l'on sait, les voyelles. Le génitif signifie elliptiquement « à la place de... »

XIII. Sûtra 53. न्यायैः.... — Après avoir énuméré et

classé les lettres, et déterminé les organes auxquels elles appartiennent, le *Prâtiçâkhya* intercale ici une espèce de petite préface, composée, comme tout l'ouvrage, d'axiomes très-concis, et qui contient d'abord diverses informations sur la méthode du livre, sur certaines formules, puis quelques règles générales et préliminaires.

न्याया उत्सर्गा महाविषया विधयः । अपवादा अल्पविषया विधयः । तानुत्सर्गेण मिश्रानेकीकृताञ्जानीयात् । अपवादविषयं मुक्त्वोत्सर्गाः प्रवर्तंत इत्यर्थः । « Les *nyâyas* (règles) ou *utsargas* (préceptes) sont les prescriptions qui ont un grand objet (un domaine étendu); les *apavâdas* (exceptions) sont les prescriptions qui ont un petit objet (un domaine restreint). Qu'on sache que [dans ce livre] ces dernières sont mêlées, c'est-à-dire unies au précepte. Les préceptes ont leur effet après qu'on en a retranché le domaine des exceptions. » Le commentaire confirme cette explication par des exemples; ainsi la règle (*utsargaḥ*) IV, 1 *a*, est limitée par l'exception (*apavâdaḥ*) contenue au vers suivant, IV, 1 *b*.

XIII. Sûtra 54. सर्वशास्त्रार्थं.... — Le mot प्रतिकंठं ne répète pas l'idée déjà rendue par अपवादः. Ce dernier, comme nous l'avons vu, signifie « prescription exceptionnelle », tandis que le premier désigne les « faits exceptionnels » : प्रतिकंठशब्देन निपातनमुच्यते.

Ce sûtra s'appliquerait donc aux listes, si fréquentes dans le *Prâtiçâkhya*, d'exceptions isolées et non comprises dans une même règle exceptionnelle, c'est-à-dire à un *apavâda* plus ou moins compréhensif. Après avoir expliqué *pratikaṁṭhaṁ*, comme nous venons de le voir, de manière à donner simplement à *prati* le sens de « contre », le scoliaste semble ensuite vouloir trouver en même temps dans ce préfixe la signification distributive (« un à un ») : तद्धि कंठं कंठमिव प्रति संगृह्य एकैकस्य प्रदर्श्यते, « car l'exception (निपातनं) de chaque règle, une à une, est exposée, en quelque sorte, son par son ». La

répétition du mot, suivie de इव, est la manière ordinaire d'indiquer qu'un terme est pris dans un sens figuré.

Le mot प्रतिकंठ se retrouve dans trois endroits du commentaire (*ad* IV, 18; IX, 29, et XI, 20). De deux de ces passages (IV, 18, et XI, 20) on pourrait déduire, ce semble, pour le sûtra 54, un sens différent de celui que nous avons adopté, et entendre par सर्वशास्त्रार्थं « relatif à tous les *çâstras* ». Nous reparlerons ailleurs de cette interprétation. D'un autre côté, dans la glose du chap. IX, 29, le terme प्रतिकंठग्रहणं s'applique bien à un cas isolé.

XIII. Sûtra 55. स्थानप्रश्लेषोपदेशे... — स्थानोपदेशः, c'est la section qui commence plus haut au çl. 8; प्रश्लेषोपदेशः, celle que nous verrons plus loin, au chap. II, 6. — Le commentaire remplace le locatif आदेशे par une proposition relative, et supplée le verbe auquel les deux nominatifs servent de sujet; यत्र ह्रस्वः स्वर आदिश्यते तत्रोभावपि ह्रस्वदीर्घौ सवर्णौ प्रत्येतव्यौ. Il applique cette règle à divers exemples (I, 6; I, 8; II, 6); par la seconde de ces citations, il établit qu'en vertu de notre axiome, l'*i pluta* est palatal comme les autres *i*, c'est-à-dire qu'il est implicitement compris dans l'énumération du çloka 9 du chap. I. Dans ces manières de parler il y a métonymie, emploi de la partie pour le tout (उपलक्षणं). La glose se termine par un contre-exemple (प्रत्युदाहरणं) emprunté au ch. II, 10, et qui montre que la solidarité des brèves et des longues ne s'étend pas au delà de la théorie des organes et des contractions.

XIV. Sûtra 56. असौ.... — Cet axiome, qui nous explique le sens d'une formule, d'une tournure elliptique du *Prâtiçâkhya*, est très-laconique. La glose d'Uvata présente peut-être elle-même, au premier abord, quelques difficultés; mais, grâce à la rigueur des rapports qui unissent les mots, elle éclaircit et détermine bien nettement l'idée du texte: असाविति प्रथमानिर्दिष्टस्य ग्रहणं । अमुमिति द्वितीयानिर्दिष्टस्य ग्रहणं ।

यत्रासौ वर्णो ऽमुमित्येवं वक्ष्यति । तत्र तद्भावमुक्तं जानीयात् । तदित्यनेन द्वितीयानिर्दिष्टं परामृश्यते । तेन रूपेण भवनं तद्भावः । स च प्रथमानिर्दिष्टस्य भवति । तं च तद्भावं यथांतरं जानीयात् । « *Asau* (nominatif singulier masculin du pronom *adas*) désigne ici un nom ayant la désinence du premier cas (du nominatif) ; *amum* (acc. masc. du même pronom) désigne un nom ayant la désinence du second cas (de l'accusatif). Là où (le texte dira) : *hæc littera hanc*, qu'on sache que par ces mots la seconde (celle qui est désignée par *hanc*) est dite être de la même nature que la première (celle qui est représentée par *hæc*). Par le mot *tat* (premier élément de *tadbhâvam*), l'accusatif est rattaché (au nominatif). *Tadbhâvaḥ* signifie : un état de telle nature, c'est-à-dire, un état de même nature que celui de la lettre dont le nom est au nominatif. Et qu'on sache que cette lettre qui a cet état est comme l'autre (यथांतरं). » Tout ceci est très-logique, mais si rigoureusement et si minutieusement analysé, que l'obscurité naîtrait aisément de l'excès même de la clarté. L'exemple cité à la suite de ce développement ne laisse aucune incertitude, et nous montre ce rapprochement du nominatif et de l'accusatif, dans le sens marqué par notre sûtra : समानाक्षरे सस्थाने दीर्घमेकमुभे स्वरमितिः (II, 6) « Deux voyelles semblables, de même organe (produisent) une seule voyelle longue ». Exemple : तव अयं, qui devient par cette règle तवायं (*Rig-Véda*, III, xxxv, 6). Le scoliaste ajoute : अत्रासावमुमिति तद्भावमुक्तमिति द्वावकारौ दीर्घमेकं स्वरमापद्येते । तं च यथांतरमिति कृत्वा आकारमेवापद्येते[1]. « Ici, en vertu de notre axiome : *asâv amuṁ tadbhâvam*, (la règle signifie que) les deux *a* brefs produisent une seule longue, et, faisant cette longue *yathâṇtaram* (c'est-à-dire comme l'autre, de même nature que l'autre), ils produisent un *a* long. » On voit que le scoliaste paraît détacher

[1] C'est quelquefois à dessein, comme nous l'avons déjà donné à entendre, que la loi du sandhi est négligée ; ainsi dans कृत्वा आकारं, où il est important de distinguer que c'est d'un *â* long qu'il s'agit.

तद्भावं de यथांतरं ; je pense que, sans changer par là le sens, nous aurons une construction plus régulière et plus logique, en faisant de तत् le corrélatif de यथा.

Uvata termine sa glose en nous faisant observer que ce sont là, à partir du çloka précédent, des sûtras explicatifs (qui en éclaircissent d'autres, et nous enseignent la méthode du livre) : न्यायैर्मिश्रानपवादानित्यत आरभ्य परिभाषासूत्राण्येतानि.

XIV. Sûtra 57. पादवत्.... — पादवत्, synonyme पादतुल्यलक्षणान्. Pour plus de clarté, le commentaire ajoute : ऋक्षु यल्लक्षणं तत्प्रैषेष्वपि भवतीत्यर्थः « Les *praishas* ont le même caractère que les stances ». Il cite comme exemple de *praishas* : होता यक्षदग्निं समिधा सुषमिधेत्यादयः प्रैषाः, puis il nous montre s'appliquant à un texte de *praisha* la règle exceptionnelle du chapitre VI, 3. — Rien n'est plus fréquent, nous l'avons déjà dit, dans ce style artificiellement condensé que des compléments directs à l'accusatif avec ellipse du verbe qui les régit, de जानीयात्, par exemple.

Nous avons déjà vu plus haut (*ad* I, 6) le terme प्रैषः, et, dans plusieurs endroits du commentaire, nous trouverons des fragments de *praishas*, cités, au lieu des stances, à l'appui des sûtras. (Voy. *ad* I, 24, 25; V, 12; IX, 30.) Ce sont les *directions*, comme dit M. Wilson, dans l'endroit déjà cité du *Vishnupurâṇa*, les invitations aux cérémonies, des indications de règles et de pratiques sacrées, enfin des formules qui se rapprochent de ce que sont les rubriques dans nos livres chrétiens de liturgie. La manière dont il est parlé de ces formules dans le *Prâtiçâkhya* et la règle qu'on y applique ici suffiraient seules à nous prouver qu'elles étaient fort antiques. Les sûtras eux-mêmes leur empruntent des exemples. (Voy. I, 24, 25.)

XIV. Sûtras 58 et 59. प्राक्.... — तेन.... — Pour comprendre, nous dit le scoliaste, les lois de sandhi, il faut que

nous sachions distinguer les commencements et les fins de mots. La particule *iti* (इतिकरणः), que nous trouverons à chaque pas dans le *Prâtiçâkhya*, et qui sert à mettre comme entre guillemets les termes et les formes cités, nous donne un moyen de nous reconnaître et de distinguer les syllabes finales; mais pour que le dissyllabe *iti* joue ce rôle, il faut qu'il soit intercalé et qu'il ne fasse pas partie des mots empruntés au Véda par l'auteur, qu'il ne soit pas, par exemple, portion intégrante d'un verbe, comme dans यःप्राणिति (*Rig-Véda*, X, cxxv, 4). En outre, il va sans dire que cette particule ne limite vraiment un mot que lorsqu'il n'y a pas de contraction et que sa première voyelle n'est pas combinée par fusion avec la voyelle finale du terme qu'elle suit: यत्र इतिकरणो विद्यते न तु पदांतेन संसृष्टस्तत्रायं विधिरुच्यते। तेनानार्षेणेतिकरणेनासंहितानामसंबद्धानां पदानां ये पदांताः त एव पदांता वेदितव्याः « Cette règle est dite pour le cas (s'applique au cas) où la particule *iti* est là, mais non combinée avec la fin du mot. Il n'y a que les fins des mots qui ne sont pas joints [par fusion] avec un *iti* non védique (non contenu dans le *Saṃhitâpâṭha*), qu'on doive regarder comme véritables fins de mots ». La glose cite, entre autres exemples, le dvandva इंद्राग्नी इति (*Rig-Véda*, I, xxi, 1 et 4, etc.), où la désinence du duel, en sa qualité de *pragrihya* (voyez plus bas, I, 18 *b*), demeure détachée de la particule. Les mots du texte प्राक् et अनार्षात् (de ऋषिः) ont pour synonymes, le premier, पूर्वेण, et le second, अवैदिकात्. Le génitif असंहितानां nous offre un fait de syntaxe assez curieux : il s'accorde avec le nom au génitif qui est virtuellement contenu dans पदांतान्.

XV. Sûtra 60. सामवशाः... — Il sera question plus loin (उपरिष्टात्, littér. « plus haut ») des altérations nommées *sâmavaças*. (Voyez VII, 1.) Ces altérations, qui consistent dans un changement de quantité, font exception à la règle II, 3, relative à la rencontre d'une voyelle précédente avec une

consonne suivante. Le scoliaste nous donne l'étymologie du terme technique *sâmavaça*, en la faisant précéder de la remarque que nous connaissons : अन्वर्थसंज्ञा चेयं। समस्य भावः साम्यं। प्राणभृज्जातिवयोवचनोद्गात्रादिभ्योऽञिति उद्गात्रादित्वादञ्। छंदसां समत्वं वशः प्रयोजनं येषामन्वक्षरसंधीनां ते सामवशाः संधयः। छंदसां संपत्करा इत्यर्थः। « Le mot *sâmam* signifie « état de semblable ». Le suffixe *añ* (c'est-à-dire le suffixe *taddhita a* avec *vṛiddhi*, se joint à l'adjectif *sama* « semblable »), parce que cet adjectif fait partie des mots compris dans *udgâtṛi*, etc., lesquels sont mentionnés dans la règle suivante de Pâṇini (V, 1, 129), qui dit que le suffixe *añ* [est adopté dans le sens d'état ou d'action, भावे कर्मणि वा, comme ajoute la glose de Pâṇini] par les termes qui désignent des espèces d'êtres vivants, par ceux qui expriment l'âge, et [par un certain nombre de mots tels que] *udgâtṛi*, etc. Les sandhis directs (de voyelle précédente avec consonne suivante, voy. II, 3 *b*) dont la cause déterminante (वशः), l'occasion d'emploi, est la similitude (समत्वं, साम्यं) des mètres (c'est-à-dire l'uniformité de quantité), sont nommés *sâmavaças*. Ce sont eux qui font le complément des mètres : voilà le sens ».

Reste à expliquer le génitif duel पादवृत्तयोः, « le double élément constitutif des *pâdas* ou parties de stances ». कतरौ तौ पादस्य वृत्तौ। गुर्वक्षरप्रपंचो लघ्वक्षरप्रपंचश्च। ताभ्यां हि प्रपंचाभ्यां गायत्र्यादयः पादा वर्तंते। « Quels sont ces éléments des *pâdas*? La quantité (opposée) des syllabes pesantes et des syllabes légères (voy. I, 4); car c'est de ces deux quantités que se composent les *pâdas*, tels que ceux de la *Gâyatrî*, etc. » Suit un exemple de ce genre d'allongement : मक्षूमक्षू कृणुहि गोजितो नः (*Rig-Véda*, III, XXXI, 20), qui a lieu d'après un des sûtras du chapitre VII, 2.

XV. Sûtras 61 et 62. अप्रत्याम्नाये....—म्राते...,—Plus loin (II, 2), il se contentera de dire que les règles du sandhi et ses altérations sont pour les fins de mots; cette proposition ne s'appliquant pas aux *padyas* (parties de mots), le pré-

sent sûtra est nécessaire pour nous apprendre que les *padyas* sont soumis aux mêmes règles que les mots mêmes : पदांतादिष्वेव विकारशास्त्रमिति वक्ष्यति। न तु तत्पद्येषु प्राप्नोति। अतस्तत्प्रापणार्थमाह. Le scoliaste traduit प्रत्याम्नायः par पुनर्वचनं, « répétition ». Je crois que le sens de « contre-avis », que j'ai adopté, est préférable ; car l'idée de « répétition » est rendue un peu plus loin, comme nous le verrons, par क्रमः ; et il y a en effet dans le *Prâtiçâkhya* diverses règles dont les *padyas* sont formellement exceptés. L'un des manuscrits de Berlin (Chamb. 691) porte अप्लुत्याम्नाये au lieu de अप्रत्याम्नाये. Cette leçon pourrait s'appliquer à la rigueur à l'un des exemples cités dans le commentaire, et qui fait exception à une loi d'allongement ou प्लुतिः ; mais notre texte est beaucoup plus satisfaisant et se trouve d'ailleurs confirmé, comme nous l'avons vu, par la glose d'Uvata.

Le terme technique पद्यः, qui ne se trouve point, avec le sens où nous le voyons ici, dans le Dictionnaire de M. Wilson, revient très-fréquemment dans le *Prâtiçâkhya*. C'est un dérivé, sans doute primitivement adjectif, de पद्, « mot », et il signifie proprement « (élément) verbal, c'est-à-dire relatif au mot, appartenant à un mot, en faisant partie ». Il est appliqué le plus souvent aux éléments des mots composés, par exemple à पुरः et हितः, dont est formé पुरोहितः, à तनू et प्राची, employés comme premiers termes, en composition (voy. III, 16), etc. Il se dit des préfixes, tels que परि, उः, quand ils sont combinés avec d'autres mots (IV, 38 ; XIII, 11). Enfin il s'étend aux suffixes et même aux désinences de cas que le *pada* détache : ainsi Uvata applique le mot à त्वे, élément final de अमृतत्वे (ad I, 19), et à la dernière syllabe de हस्तु (*ad* VI, 7). Les expressions पूर्वपद्यः et उत्तरपद्यः signifient « terme antérieur » et « terme postérieur » d'un composé. (Voy. par exemple *ad* IV, 38). Comme terme de métrique, पद्य prend un tout autre sens. (Voy. XVIII, 3 *b*.)

Dans le sûtra 62, ऋते, « excepté », est interprété par les

gérondifs विहाय, परित्यज्य, exprimant la même idée. Le sens du sûtra est développé nettement par la glose suivante : इह तु यत्पदस्य कार्यं विधीयते तत्पद्यस्य न भवति, « Mais ici (dans ces cas qu'énumère l'exception), ce qui est la fonction du mot, ce qui est à faire pour un mot, n'est point à faire pour un *padya* ». Le scoliaste donne ensuite divers exemples, entremêlés d'objections et de discussions, dont la plus longue est relative au changement de न् en ण् (णत्वं). De ces exemples, il nous suffira d'en citer un; l'occasion se présentera de parler ailleurs des autres exceptions : पथस्पथः परिपतिं । अत्र पदकार्यं यदि पद्येषु स्यात् पथस्पथ इत्यत्रोपाचरितो न स्यात् । भिन्नपदत्वात् । अंतःपदं तु सर्वत्रैवोपाचरित इत्यनेनांतःपदमुपाचरितो विधीयते । अतः पदवद्भावः पद्यानामुपाचरिते निषिध्यते । « Dans पथस्पथः परिपतिं (*Rig-Véda*, VI, XLIX, 8), si ce qui est à faire pour les mots s'appliquait aux *padyas*, il n'y aurait point d'*upâcarita* (changement du visarga de *pathaḥ* en *s*; mais on écrirait *pathaḥ pathaḥ*), en vertu de la qualité de mots séparés. Le changement en sifflante est établi pour l'intérieur des mots par la règle suivante : *antaḥpadaṁ tu sarvatra eva upâcarita* (IV, 14). Voilà pourquoi, relativement à l'*upâcarita*, il est défendu ici de considérer les *padyas* comme étant de même nature que les mots. »

Il applique क्रम à la méthode de lecture nommée क्रमपाठः (voy. chap. X et XI); cela empêche ce mot d'être une simple répétition de प्रत्याम्नाये, pris dans le sens qu'il lui a donné dans le sûtra précédent. Comme exemple de l'exception relative à l'accent, il cite पुरोहित et nous renvoie au chap. III, 15.

XVI. Sûtra 63. अष्टौ... — Uvata figure cette prononciation, au moyen de l'*anunâsika*, dans les deux exemples qu'il cite : ईड्यो नूतनैरुत॰ (*Rig-Véda*, I, I, 2); इंदवो वामुशंति हि॰ (*Rig-Véda*, I, II, 4). Puis il montre, par des contre-exemples, que cette prononciation n'affecte que les huit premières voyelles et non *e*, *o*, etc.; qu'elle ne peut avoir lieu qu'à la fin des *pâdas* (ainsi l'on ne nasalise ni l'*a*, ni l'*i* dans न नि मिषति सुरणः

Rig-Véda, III, XXIX, 14); enfin qu'elle n'affecte pas non plus les *pragrihyas*, dont il sera parlé au çloka 18 et aux suiv. Ainsi, dans सुतानाँ वाजिनीवसू (*Rig-Véda*, I, II, 5), l'*û* final, qui, comme désinence du duel, est *pragrihya*, ne se nasalise point.

XVI. Sûtra 64. तत्.... — तत्, c'est-à-dire तदेतदानुनासिक्यं, « cette nasalisation (figurée par l'*anunâsika*) ». Le dérivé शाकलाः, « les Çâkaliens », est expliqué par शाकल्यस्य ऋषेर्मतानुसारिणः, « ceux qui suivent l'opinion, la méthode du *Rishi* Çâkalya », c'est-à-dire la méthode appliquée dans le *pada-pâṭha*. (Voy. la note sur le sûtra 75; Sâyaṇa, ad *Rig-Véda*, V, IV, 28, nomme Çâkalya महर्षिः.) Le composé possessif qui termine le vers forme une locution assez concrète. Elle est expliquée, sous forme de discours direct, par la glose suivante: अत्र हेतुमाह । आचार्यशास्त्रमनेनैकेन प्लुतेनानुनासिकेन सतास्माकमपरिलुप्तं यथा स्यात्. « Il en dit la raison : c'est pour qu'au moyen de cet *i pluta*, étant seul nasalisé par l'*anunâsika*, le çâstra du maître ne soit pas violé par nous. » L'exemple cité à la fin de la scolie est la dernière des trois *plutis* que nous avons vues plus haut. (I, 6 *b*.)

XVII. Sûtras 65 et 66. ऋकाराद्यः.... — पूर्वः.... — नमयंति दंत्यं संतं मूर्द्धन्यं कुर्वंति इति नामिनः « On appelle *nâminaḥ* les voyelles qui altèrent (litt. infléchissent, font dévier, *namayanti*), c'est-à-dire qui changent en cérébrale une lettre qui est dentale ». Ces dix voyelles sont, comme l'enseigne la grammaire, *ri*, *rî*, *i*, *î*, *u*, *û*, *e*, *o*, *ai*, *au*. — Emploi cité du terme नामिन्, V, 1.

Le sûtra 66, qui s'applique aux consonnes aussi bien qu'aux voyelles altérantes, détermine la position relative de la lettre altérante et de la lettre altérée, position qui ne sera pas indiquée plus loin, quand il nous donnera la règle de l'altération : ऋकाररेफषकारा नकारं नमंति इति वक्ष्यति । तत्र पूर्व ऋकारादय उत्तरे वा । अतस्तद्व्यवस्थार्थमाह । « Il dira (ch. V, 20) : Le *ri*,

le *r* et le *sh* infléchissent (en cérébrale) la (dentale) *n*. Mais, dans ce cas, le *ṛi*, le *r*, etc. sont-ils antérieurs ou postérieurs? C'est pour déterminer cela (pour fixer la position respective de l'élément actif et de l'élément passif de l'altération), qu'il dit.... » La règle est clairement expliquée par un double exemple. Voici le second : पूर्वो नंतेति किमर्वांचमद्य यय्यं नृवाहणं। ऋकारात्पूर्वस्य नकारस्य नतिर्मा भूदिति। नम्यमुत्तरमिति किं। ऋकाराडुत्तरस्य वाहननकारस्य नतिर्यथा स्यादिति। « Pourquoi dit-il : la lettre altérante est antérieure? C'est pour que (dans le texte suivant, par exemple) : *arvâṁcam adya yayyaṁ nṛivâhaṇam* (*Rig-Véda*, II, XXXVII, 5), il n'y ait point altération du *n* qui précède le *ṛi*. Et pourquoi dit-il : la lettre à altérer est postérieure? C'est pour qu'il y ait altération du *n* de *vâhana*, qui suit le *ṛi*. » — L'opposition si nette et si tranchée des suffixes *tṛi* (nom. *tâ*), *ti* et *ya*, modifiant un même radical, exprime la pensée avec une concision et une clarté parfaites.

XVII. Sûtra 67. सह्रोपधः... — सहोपध, qui a pour équivalent सोपध, où स remplace सह, est décomposé de la manière suivante : उपधासहित, « accompagné de sa voyelle antécédente ». Le substantif उपधा, « lettre antécédente », et le participe उपहित, « précédé de », sont deux des mots qui reparaissent le plus souvent dans le *Prâtiçâkhya*. एकवत् est développé par एकवर्णवत्. — Exemple où une forme naturellement terminée par le visarga précédé d'un *a* est suivie d'une voyelle, et perd son visarga, conformément à la règle donnée au chap. II, 10 : य इंद्र सोमपातमः (*Rig-Véda*, VIII, XII, 1). — Dans un second exemple, le visarga et l'*a* qui le précède sont remplacés par *o* devant une consonne sonnante. (Voy. chap. IV, 8.) — Deux contre-exemples servent ensuite à montrer, l'un, que ce sûtra, comme nous le verrons dans un instant, ne s'applique pas aux mots *riphitas*; l'autre, que devant une consonne sourde le visarga et son antécédente ne se réduisent pas à une lettre unique : यस्तिग्मशृंगो वृषभो न भीमः (*Rig-Véda*, VII, XIX, 1).

Nous verrons plus loin (IV, 9 *b*) que le visarga est si bien considéré comme ne faisant qu'un avec la voyelle qui le précède, qu'on l'appelle ह्रस्वो विसर्जनीयः, quand il a devant lui une brève.

XVIII. Sûtra 68. ओकारः.... — Le mot प्रगृह्य, employé substantivement, est proprement un participe de la racine ग्रह्, précédée du préfixe प्र, et signifie « qui est à prendre, à employer devant », c'est-à-dire qu'il faut laisser tel qu'il est, sans changement, sans fusion, par exemple, avec une voyelle suivante. आमंत्रितं signifie « vocatif »; आमंत्रितजः est décomposé en deux mots : आमंत्रितात्जातः. Exemples : इंद्रो इति। विष्णो इति। vocatifs de इंद्र et विष्णु (*Rig-Véda*, I, XLIII, 8. — I, CLVI, 1). Le scoliaste établit ensuite assez longuement que ce sûtra, tout en ayant un sens à lui et donnant une règle particulière, doit être en même temps considéré comme servant de titre à une nouvelle section, c'est-à-dire comme un अधिकारसूत्रं. Puis il montre qu'il est légitime de donner cette double valeur à un sûtra de ce genre. — Emploi cité du mot प्रगृह्य, II, 27.

XVIII. Sûtra 69. पदं.... — पदं चान्यः, en sous-entendant ओकारः, signifie « et un autre o (qui est) mot ». Il veut parler de l'interjection ओ, et la glose nous donne l'exemple suivant : ओ हि वर्तंते रथ्येव (*Rig-Véda*, X, CXVII, 5).

XVIII. Sûtra 70. अपूर्वपदांतगः.... — L'adjectif verbal ग (de गम्, « aller ») se trouve souvent employé de cette façon et jouant en quelque sorte le rôle de suffixe. पूर्वपदांतग signifie littéralement « qui va » ou « est allé à la fin d'un terme antérieur ». Les composés पूर्वपदं et उत्तरपदं sont, comme le dit la glose, deux appellations distinctives qui ne s'appliquent qu'aux mots composés, aux éléments des mots composés : पूर्वपदोत्तरपदव्यपदेशः समास एव भवति. Après avoir cité deux exemples où

l'*o* est invariable, comme désinence de mots simples, même devant une voyelle (ainsi dans एषो उषा अपूर्व्या, *Rig-Véda*, I, XLVI, 1), il donne aussi deux exemples de l'exception, dans l'un desquels l'*o* final d'un premier terme de composé est suivi d'une consonne et ne change point (यदङ्ग गोपतिः स्याः, *Rig Véda*, VIII, XIV, 2), tandis que dans l'autre il devient *av* devant un *i* (कुवित्सु नो गविष्टये, pour गो ऽइष्टये, comme écrit le *pada-pâṭha*, *Rig-Véda*, VIII, LXIV, 11).

On pourrait objecter que ce sûtra 70 contient les deux précédents. Uvata en convient, et répond que les deux précédents sont un développement de celui-ci. Or il y a deux sortes de règles, celles qui définissent, et celles qui développent (énumèrent les applications). Dans ces sortes de discussions, c'est, comme l'on sait, la particule composée ननु qui indique ordinairement l'objection. Une concession accompagnée d'une réfutation est souvent marquée par तर्हि। एवं तर्हि अधस्तनाभ्यामस्यैव सूत्रस्य प्रपंचः कृतः, « eh bien alors, eh bien oui! le développement de ce sûtra-ci est fait par les inférieurs », c'est-à-dire « par les deux précédents ». Dans les concessions de ce genre, on répète généralement les termes mêmes de l'objection, en y introduisant quelque modification qui la réfute, ou du moins en prépare la réfutation.

XVIII. Sûtra 71. षष्ठाद्य:.... — द्विवचो ऽन्तभाजः est interprété par les termes plus usités द्विवचनाभिधायिनः, « marquant le duel, désinences du duel ». Nous avons déjà vu (I, 7) cet emploi de भाज्. — Le commentaire cite des exemples de ces trois formes de duel : इंद्राबृहस्पती वयं (*Rig-Véda*, IV, XLIX, 5); इंद्रवायू इमे सुताः (*Rig-Véda*, I, II, 4); द्वे विरूपे चरतः स्वर्थे अन्यान्या (*Rig-Véda*, I, XCV, 1); j'ajoute अन्यान्या, qui nous montre l'*e* du *pragṛihya* inaltérable devant une voyelle. — Pour contre-exemple, il donne le vocatif अग्ने, qui n'est point *pragṛihya*, et change, par les lois du sandhi, son *e* en *a* : अग्न आ याहि वीतये (*Rig-Véda*, VI, XVI, 10).

XVIII. Sûtra 72. साप्तमिकौ... — साप्तमिकौ, que la glose traduit par सप्तम्यर्थाभिधायिनौ, dérive de सप्तमी, « septième cas, locatif », et signifie « relatif » ou « appartenant au septième cas ». La règle a en vue les locatifs védiques en *î* et en *û*. Exemples : दृतिं न शुष्कं सरसी (*Rig-Véda*, VII, ciii, 2) ; सोममिंद्र चमू सुतं (*Rig-Véda*, VIII, lxv, 10). Uvata explique ces formes védiques : सरस्यामिति प्राप्ते छांदसः सप्तम्यर्थ ईकारः, « l'*î* long (comme désinence du locatif), quand la règle ordinaire voudrait *sarasyâm*, est une forme védique ». Même observation sur *camû*, pour *camvâm*. Il donne encore trois autres exemples, dont le dernier, qu'il cite sans observation, ne paraît pas bien à sa place ici, vu qu'il contient une irrégularité qui sera mentionnée au chapitre II, 35, comme faisant exception au sûtra 72 : स्तीर्णं राये सुभरं वेद्यस्यां (*Rig-Véda*, II, iii, 4). L'*î* du *pragrihya* वेदी pour वेद्यां, a été changé, comme l'on voit, en la semi-voyelle *y*, et Sâyana (*ad h. l.*) dit à ce sujet : संहितायां यणादेशश्छांदसः, « la substitution de *y* (à *î*), dans le *Samhitâ-pâtha*, est une (licence) védique ».

XIX. Sûtra 73. अस्मे.... — Exemples : अस्मे आ वहतं रयिं (*Rig-Véda*, VIII, v, 15) ; न युष्मे वाजबंधवः (*Rig-Véda*, VIII, lvii, 19) ; त्वे इद्धूयते हविः (*Rig-Véda*, I, xxvi, 6) ; अमी ये पंचोक्षणः (*Rig-Véda*, I, cv, 10). — Pour les formes अस्मे, युष्मे, qui sont des substituts de tous les cas dans les pronoms de la première et de la deuxième personnes, voy. la Grammaire de M. Benfey, § 773, v. — त्वे est un locatif védique de त्वं ; M. Benfey renvoie à de nombreux exemples de cet archaïsme, dans son *Glossaire du Sâma-Véda*, s. v. *Yushmad*. — अमी est, comme l'on sait, la forme ordinaire du nominatif pluriel masculin du pronom अदस्.

XIX. Sûtra 74. उपोत्तमं.... — Le composé उपोत्तम, qui manque dans le Dictionnaire de M. Wilson, revient plusieurs fois dans le *Prâtiçâkhya* avec le sens que nous lui voyons ici,

de « pénultième, avant-dernier ». (Voy. II, 10 ; XIII, 9 ; XVII, 21.) Uvata l'analyse minutieusement, de la manière suivante : अस्मे युष्मे त्वे अमी इत्येतेषां पदानां यदुत्तमं तस्य पदस्य समीपे पदं तत्, etc. « le mot qui est à côté de celui qui est le dernier des mots *asme, yushme, tve, amî* ». Le commentateur cite deux exemples où त्वे n'est pas *pragṛihya,* soit parce qu'il est *anudâtta,* comme dans ओहब्रह्माणो विचरंत्यु त्वे (*Rig-Véda,* X, LXXXI, 8), soit parce qu'il est *padya,* partie ou fragment de mot (खंडनं, comme dit Uvata, ad I, 15 *b*) ; ainsi dans त्वं तमग्ने अमृतत्व उत्तमे (*Rig-Véda,* I, XXXI, 7). On voit que, dans ce dernier exemple, le scoliaste, comme nous l'avons dit, applique पद्य à un suffixe ; il est vrai que त्वं est une de ces finales qui sont traitées dans le *pada-pâṭha* comme des éléments postérieurs de mots composés et séparées par l'apostrophe de l'élément antérieur, अमृतऽत्वे.

Parmi les exemples de *pragṛihyas* que nous donne le commentateur, il y en a plus d'un où le mot inaltérable est placé de telle manière qu'on ne peut pas voir s'il est sujet ou non à des changements. Mais, quelle que soit la construction, le *pada-pâṭha* appelle toujours l'attention sur la qualité de *pragṛihya ;* car tous les mots de cette classe sont constamment suivis de la particule इति.

XIX. Sûtra 75. उकारः..... — शाकल्येन (voy. I, 16), avec ellipse de मतेन, signifie « par la méthode çâkalyenne ». C'est à Çâkalya que Yâska (*Nirukta,* VI, 28) attribue l'origine du *pada-pâṭha,* et le commentateur Durga (*ad h. l.*) le nomme पदकारः. (Voy. Roth, *Zur Litt. u. Gesch. des Weda,* p. 64.) La méthode çâkalyenne signifie donc le *pada-pâtha.* Uvata a soin, en effet, de nous faire observer que dans le *sañhitâ-pâṭha,* où la particule *u* n'est pas jointe à *iti,* elle n'est ni nasalisée, ni allongée, et n'a point la qualité de *pragṛihya :* आर्ष्यां संहितायामितिकरणायोगादूनत्वं दीर्घत्वं च प्रगृह्यसंज्ञत्वं च न भवति. Dans le *pada,* on l'écrit ainsi : ऊँ इति. — Le composé अपृक्त si-

gnifie proprement « non combiné (avec des consonnes) », अव्यंजन, comme le traduit le scoliaste (*ad* VIII, 1, et XI, 2). Nous trouverons le même mot (II, 30) appliqué à la particule आ. (Voy. aussi XV, 5.) — Un contre-exemple nous montre que cette règle ne concerne point *u* combiné avec une consonne : अपृक्त इति किं । स्विति सु. Ainsi *su*, devant *iti*, s'écrirait *sv*.

XX. Sûtra 76. ऊष्मा.... — रेफिन्, « ayant un *r* », est synonyme de रिफित « fait *r*, changé en *r* ». L'une ou l'autre épithète indifféremment s'applique au visarga changé en *r*. Cette dénomination grammaticale (*riphita*) suffit pour nous montrer qu'aux yeux des grammairiens indiens la finale primitive est le visarga, et que le *s* et le *r* n'en sont que des modifications. C'est une des questions les plus délicates de la théorie des lettres, et nous aurons à la traiter quand nous examinerons les idées et les faits contenus dans le *Prâtiçâkhya*. Je me contenterai de faire observer ici, en passant, que rien ne jette plus de jour sur ce point que les discussions à la fois si savantes et si ingénieuses que M. Kuhn a consacrées au *s* antique, dans le recueil périodique qu'il dirige à Berlin (*Zeitschrift für vergl. Sprachf.*); voyez en particulier ce qu'il dit (t. I, p. 371) de ces permutations qui font l'objet des sûtras dont nous nous occupons en ce moment.

Exemples du visarga changé en *r*, conformément au sûtra 76 : अग्निरस्मि जन्मना (*Rig-Véda*, III, xxvi, 7); पूर्वीरहं शरदः (*Rig-Véda*, I, clxxix, 1). — Emploi cité du mot रेफिन्, IV, 9.

XX. Sûtra 77. यथोक्तोऽपोवर्जं.... — इतरः est expliqué par उक्तादन्योऽनामिपूर्वः, « (le visarga) autre que celui dont on vient de parler, c'est-à-dire non précédé d'une voyelle altérante »; en d'autres termes, « le visarga précédé d'*a* ou *â* ». यथोक्तं est une formule consacrée, qui signifie « comme il est dit (dans ce livre), comme il va être dit : यथा वक्ष्यमाणं ».

Dans l'énumération qui va suivre, nous trouverons les

mots मह: et अप: ; mais ils n'y sont pas pour leur compte et à titre de *riphitas;* ils y figurent seulement comme accompagnant et déterminant d'autres mots (एते हि पदे वक्ष्यमाणानां पदानां विशेषणाभिप्रायेन पठ्येते). Pour qu'on ne soit pas tenté de les comprendre dans la règle, à cause de la similitude de forme, ce sûtra les exclut formellement d'avance (अतस्तुल्यरूपत्वात्कस्यचिन्मंदबुद्धेः संदेहो मा भूदिति पुरस्तादपवादः क्रियते). Nous ne suivrons pas ici Uvata dans la longue discussion où il s'engage pour justifier cette exception préliminaire. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs son attention scrupuleuse à défendre en tout point la méthode de composition du livre qu'il commente.

XX. Sûtra 78. अंतोदात्तं.... — Exemple où अंत: est *antodâtta* (c'est-à-dire ayant l'*udâtta* sur la syllabe finale), et par conséquent *riphita :* अंतरिंक्षंति तं जने (*Rig-Véda*, VIII, LXI, 3). — Contre-exemple où le mot n'est point *antodâtta* et ne change pas son visarga en *r :* इयं वेदिः परो अंतः पृथिव्याः (*Rig-Véda*, I, CLXIV, 35).

XX. Sûtra 79. अक्षाः..... — अधस्तनस्य स्वरविपर्यये सति, « quand il y a contrariété d'accent, c'est-à-dire un accent contraire à celui du mot précédent, à savoir de अंत: », en d'autres termes, quand अक्षाः n'a point l'*udâtta*, ou est *âdyudâtta*, c'est-à-dire, a l'*udâtta* sur la première syllabe. — Premier exemple, où le mot est *anudâtta :* अनूपे गोमान् गोभिरक्षाः (*Rig-Véda*, IX, CVII, 9); second exemple, où il est *âdyudâtta :* यदक्षारति देवयुः (*Rig-Véda*, X, XLIII, 5). — Contre-exemple où *akshâḥ* n'est point *riphita*, parce qu'il est *antodâtta :* न्युप्ता अक्षा अनुदीव आसन् (*Rig-Véda*, X, XXVII, 17).

XX. Sûtra 80. स्पर्शे.... — प्रत्यय: et उदय: sont les termes consacrés pour désigner la lettre qui suit, de même que उपधा, que nous avons vu plus haut (sûtra 67), pour désigner celle

qui précède. — Exemple où, comme le veut la règle, उष: est premier terme d'un composé, et suivi d'une consonne *sparça :* उषर्बुध आ वह् (*Rig-Véda*, I, XLIV, 9). — Premier contre-exemple, où il est suivi d'une voyelle : उष उषो हि वसो (*Rig-Véda*, X, VIII, 4). Le *pada-pâṭha* traite ces sortes de répétitions comme des composés, et sépare les deux mots par l'apostrophe. — Deuxième contre-exemple, où il n'est pas premier terme d'un composé : उषो मघोनि (*Rig-Véda*, IV, LV, 9).

XXI. Sûtras 81 à 92. De **प्रात:** à **अस्त:** — D'ici à la fin du premier *paṭala*, nous n'aurons plus guère à relever dans le commentaire que des exemples, et, pour les mots qui ne sont pas *riphitas* absolument, mais seulement dans un cas donné, des contre-exemples (प्रत्युदाहरणानि). Dans notre traduction, nous écrivons les mots *riphitas* par un *visarga*, pour nous conformer à la théorie du *Prâtiçâkhya*, qui, comme nous l'avons dit, considère le visarga comme étant la finale primitive du mot, comme celle qui lui convient, par conséquent, tant qu'il n'est pas mis en œuvre dans le discours.

Prâtaḥ : प्रातरग्निं प्रातरिंद्रं हवामहे (*Rig-Véda*, VII, XLI, 1). On pourrait allonger cet exemple, car प्रात: est encore employé quatre ou cinq fois comme *riphita*, à la suite de ces premiers mots de l'hymne.

Devaṁ bhâḥ : देवं भा: परावत: (*Rig-Véda*, I, CXXVIII, 2). Dans cet exemple, le visarga de भा: ne peut pas se changer en *r*, devant la sourde प्, mais il n'en est pas moins virtuellement *riphita*, comme le *pada-pâṭha* le constate en écrivant भारिति भा:. La même remarque s'applique à plusieurs des exemples qui suivront. — Contre-exemple où *bhâḥ*, non précédé de *devaṁ*, n'est point *riphita :* बृहद्भा बिभ्रतो हवि: (*Rig-Véda*, I, XLV, 8).

Vadhaḥ : वधर्यधान तविषीभिरिंद्र: (*Rig-Véda*, V, XXXII, 3). — Contre-exemple où *vadhaḥ*, n'étant point *âdyudâttaḥ*, c'est-à-dire n'ayant point l'*udâtta* sur la première, n'est point *riphita* आरे गोहा नृहा वधो वो अस्तु (*Rig-Véda*, VII, LVI, 12).

Kaḥ : नि काव्या वेधसः प्राश्वतस्कर्हस्ते (*Rig-Véda*, I, LXXII, 1).— Contre-exemple où *kaḥ*, n'étant pas *anudâtta*, n'est pas non plus *riphita* : को अद्य नर्यो देवकामः (*Rig-Véda*, IV, XXV, 1).

Abibhaḥ : पितेव पुत्रमबिभरुपस्थे (*Rig-Véda*, X, LXIX, 10).

Tad âdaḥ ; दिवस्परि सुध्यितं तदादः (*Rig-Véda*, I, CXXI, 10). —Contre-exemple où *âdaḥ*, n'étant point précédé de *tat*, n'est pas *riphita* : अष्टा महो दिव आदो हरी (*Rig-Véda*, I, CXXI, 8). — Second contre-exemple, où *adaḥ*, par *a* bref, n'est pas non plus *riphita* : अदो यदारु प्लवते (*Rig-Véda*, X, CLV, 3).

Staḥ : मा नः स्तारभिमातये (*Rig-Véda*, VIII, III, 2).— Contre-exemple où *staḥ* n'est pas *riphita* : नास्य ते महिमानं परि ष्टः (*Rig-Véda*, I, LXI, 8). Ce contre-exemple est tiré d'un autre *maṇḍala* que le VIIIe, qui est appelé प्रगाथाः. (Voy. Roth, *Zur Litt. u. Gesch. d. W.* p. 29.) L'adjectif dérivé प्रागाथ, que nous avons dans le texte, signifie *pragâthique*, c'est-à-dire appartenant au VIIIe *maṇḍala*.

Etaçe kaḥ : पुरः सतीरुपरा एतशे कः ; dans le *pada* करिति कः (*Rig-Véda*, V, XXIX, 5).—Il répète, pour montrer que *kaḥ*, non précédé de *etaçe*, n'est point *riphita*, le contre-exemple déjà cité को अद्य नर्यः (*Rig-Véda*, IV, XXV, 1). «Il a été question plus haut, ajoute-t-il, de *kaḥ anudâtta*; ceci s'applique à *kaḥ udâtta* : उदात्तार्थ आरंभः » Il répétera la même remarque au sujet des deux emplois suivants de *kaḥ*.

Dive kaḥ : मह्रे यत्पित्र ईं रसं दिवे कर्व (*Rig-Véda*, I, LXXI, 5). —Même contre-exemple que pour la locution précédente.

Apas kaḥ : इंद्राय यो नः प्रदिवो अपस्कः (*Rig-Véda*, VI, XXIII, 5). — Contre-exemple où *kaḥ*, sans *apaḥ*, n'est point *riphita* : को वं-स्त्राता वसवः (*Rig-Véda*, IV, LV, 1).

Atsâḥ : लोपाशः सिंहं प्रत्यंचमत्साः ; dans le *pada* अत्सारिति (*Rig-Véda*, X, XXVIII, 4).

Astaḥ : वज्रेण हि वृत्रहा वृत्रमस्तरदेवस्य. J'ai ajouté अदेवस्य, pour montrer le changement en *r* (*Rig-Véda*, X, CXI, 6). — Contre-

exemple, où *astaḥ*, étant précédé de *vi*, n'est point *riphita* : पुरुत्रा वृत्रो अशयद्व्यस्तः (*Rig-Véda*, I, xxxii, 7).

XXII. Sûtras 93 à 98. De स्वः à न रेफे....

Svaḥ : स्व १ र्यद्वेदि सुदृशीकमर्कैः (*Rig-Véda*, IV, xvi, 4). — Contre-exemple où *svaḥ* n'est point *svarita*, ni, par suite, *riphita* : यो नः स्वो अरणः (*Rig-Véda*, VI, lxxv, 19).

Exemple où *svaḥ* est second terme d'un composé : यः पृथिवीं च प्रस्वश्च धर्मणा (*Rig-Véda*, II, xiii, 7). — Contre-exemple où il est *riphita*, comme premier terme d'un composé : मादयस्व स्वर्णरे (*Rig-Véda*, VIII, xcii, 14).

L'axiome relatif à l'accent s'étend, comme le dit le scoliaste, aux mots *antaḥ* et *vadhaḥ*, pour lesquels étaient aussi indiquées certaines conditions d'accentuation ; यदि पूर्वपदानि भवंति तदान्यस्वरानुदात्तादियुक्तान्यपि रिफितान्येव भवंति, « s'ils sont premiers termes [d'un composé], ils sont *riphitas*, lors même qu'ils ont un autre accent [que celui qui a été indiqué], l'*anudâtta*, par exemple ». Ainsi *antaḥ* : अंतर्वावत् क्षयं दधे (*Rig-Véda*, I, xl, 7); *svaḥ* : स्वर्जिदुद्भिज्जित्पर्वते सहस्रजित् (*Rig-Véda*, IX, lxxviii, 4).

Avar mahaḥ : अवर्मह इंद्र दादृहि (*Rig-Véda*, I, cxxxiii, 6). — Contre-exemple où *avaḥ*, n'étant pas suivi de *mdhaḥ*, n'est point *riphita* : अवो बभूथ शतमूते अस्मे (*Rig-Véda*, VII, xxi, 8).

Ûdhaḥ : 1° devant une voyelle : प्र कृष्णाय रुशदपिन्वतोधर्ऋतं (*Rig-Véda*, X, xxxi, 11); 2° devant une consonne sonnante : ऊधर्न गोनां स्वद्मा पितूनां (*Rig-Véda*, I, lxix, 2). — Contre-exemples : 1° *ûdhaḥ* à la fin d'un hémistiche : सकृच्छुक्रं दुदुहे पृश्निरूधः (*Rig-Véda*, VI, lxvi, 1; cf. IV, iii, 10); 2° devant une sourde : पृथिव्यामतिषितं यदूधः पयः (*Rig-Véda*, X, lxxiii, 9); j'ai ajouté पयः à la citation du scoliaste, pour montrer que l'exemple est bien conforme à la règle; 3° devant *r* : समूधो रोमशं हतः (*Rig-Véda*, VIII, xxxi, 9); 4° devant *arushâsaḥ* : रिहंत्यूधो अरुषासो अस्य (*Rig-Véda*, I, cxlvi, 2); 5° devant *atriṇat* : शुच्यूधो अतृणात्र

गवां (*Rig-Véda*, IV, I, 19); 6° devant *mahî* : पृश्निर्यद्रूधो मही जभार (*Rig-Véda*, VII, LVI, 2).

Dans le dernier sûtra de ce çloka, la signification du locatif रेफे est complétée par l'ellipse de उत्तरे, laquelle est, comme l'on sait, très-fréquente dans le style grammatical. Les trois formes qui suivent रेफे équivalent aussi, quant à leur rôle dans la proposition, à des locatifs, et il faut sous-entendre avec chacune d'elles le même adjectif उत्तरे.

XXIII. Sûtras 99 et 100. वः.... — पथ्या....

Vaḥ avec *vi* : गृणानो अंगिरोभिर्दस्म वि वरुषसा (*Rig-Véda*, I, LXII, 5);

— avec *apa* : यो गा उदाजदप हि वलं वः (*Rig-Véda*, II, XIV, 3).

Âvaḥ avec *apa* : अपावरद्रिवो बिलं (*Rig-Véda*, I, XI, 5).

Âvaḥ avec *vi* : व्यावर्देव्या मतिं (*Rig-Véda*, VIII, IX, 16).

Contre-exemples où ces mots ne sont pas *riphitas* : 1° parce qu'ils ne sont pas dans un même *pada* avec le préfixe : अभेप्याप तद्वक्त्वनेहसो वः (*Rig-Véda*, VIII, XLVII, 18); 2° parce qu'ils ne sont pas précédés des préfixes : को वस्त्राता वसवः (*Rig-Véda*, IV, LV, 1); महि त्रीणामवो ऽस्तु (*Rig-Véda*, X, CLXXXV, 1); 3° parce qu'il y a composition : अपावरद्रिवो बिलं; dans le *pada* अद्रि ऽवः (*Rig-Véda*, I, XI, 5). Le mot असमासांगयोगे est, comme dit la glose, उभयार्थं. Il faut que ni les préfixes, ni les mots qui font l'objet de la règle, c'est-à-dire वः, etc., ne fassent partie d'un composé. Ainsi वः, dans अद्रि ऽवः, n'est point *riphita*; ainsi वि est sans influence lorsqu'il fait partie de विद्युत्.

Exemples montrant que ces mêmes mots ne sont pas *riphitas* : 1° devant *pathyâ* : व्यु १षा आवः पथ्या ३ जनानां (*Rig-Véda*, VII, LXXIX, 1); 2° devant *maghonî* : अथो अद्येदं व्यावो मघोनी (*Rig-Véda*, I, CXIII, 13); 3° devant *divi* : व्यु १षा आवो दिविजा ऋतेन (*Rig-Véda*, VII, LXXV, 1); 4° devant *cakshasâ* : वि यदावश्चक्षसा सूर्यस्य (*Rig-Véda*, I, CXIII, 9); 5° devant *made* : वि वो मदे शीरं (*Rig-Véda*, X, XXI, 1); 6° devant *pûrvaḥ* : उतान्यो अस्मद्यजते वि

चावः पूर्वीः पूर्वीः (*Rig-Véda*, V, LXXVII, 2); 7° devant *arcishâ* : व्यु १ षाश्चंद्र मन्द्यावो अर्चिषा (*Rig-Véda*, V, CLVII, 1); 8° devant *atîtrishâma* : नापाभूत न वोऽतीतृषाम (*Rig-Véda*, IV, XXXIV, 11).

Contre-exemple où *âvaḥ* est *riphiṭa*, parce qu'au lieu d'être suivi de *cakshasâ*, il en est précédé : वि सूर्यो रोदसी चक्षसावः; dans le *pada* आवरित्यावः (*Rig-Véda*, VII, LXXIX, 1).

XXIV. Sûtra 101. होतः....

Hotaḥ : यथा होतर्मनुषो देवताता (*Rig-Véda*, VI, IV, 1).

Sanitaḥ : सनितः सुसनितरुग्र (*Rig-Véda*, VIII, XLVI, 20).

Potaḥ : पोतर्यजेति प्रैषिकं, « *potar yaja* », texte emprunté à un *praisha*. (Voyez plus haut, I, 14, पादवच्चैव प्रैषान्.) Le substantif पोतृ se trouve dans les hymnes (voy. II, v, 2; IX, LXVII, 22), mais non pas au vocatif, c'est-à-dire au cas où nous le voyons dans cette liste et où il est *riphita*.

Neshṭaḥ : ग्नावो नेष्टः पिब ऋतुना (*Rig-Véda*, I, XV, 3).

Sotaḥ : ज्येष्ठेण सोतरिंद्राय (*Rig-Véda*, VIII, II, 23).

Savitaḥ : विश्वानि देव सवितर्दुरितानि (*Rig-Véda*, V, LXXXII, 5). J'ajoute un mot à cette citation, ainsi qu'à la suivante, pour montrer le changement en *r*.

Netaḥ : ते ते देव नेतर्ये (*Rig-Véda*, V, L, 2).

Tvashṭaḥ : शिवस्त्वष्टरिहा गहि (*Rig-Véda*, V, V, 9).

Mâtaḥ : पितर्मातर्यदिहोपब्रुवे वां (*Rig-Véda*, I, CLXXXV, 11).

Janitaḥ : बोधि प्रयंतर्जनितर्वसूनां (*Rig-Véda*, I, LXXVI, 4).

Bhrâtaḥ : इंद्र भ्रातरुभयत्रा ते अर्थं (*Rig-Véda*, III, LIII, 5).

Trâtaḥ : श्रोजिष्ठ त्रातरविता (*Rig-Véda*, I, CXXIX, 10).

Sthâtaḥ : स्मसि स्थातर्हरीणां (*Rig-Véda*, VIII, XLVI, 1).

Jaritaḥ : प्र बोधय जरितर्जारमिंद्रं (*Rig-Véda*, X, XLII, 2).

Dhâtaḥ : धातर्विधातः कलशाँ अभक्षयं (*Rig-Véda*, X, CLXVII, 3).

Dhartaḥ : धनानां धर्तरवसा (*Rig-Véda*, I, CII, 5). — Le composé विधर्तः est également *riphita*. (Voy. *Rig-Véda*, II, I, 3.)

XXV. Sûtra 102. जामातः....

Jâmâtaḥ : त्वष्टुर्जामातरद्भुत (*Rig-Véda*, VIII, xxvi, 21).

Duhitaḥ : प्रावाद्य दुहितर्दिवः (*Rig-Véda*, I, xlix, 2).

Dartaḥ : पुरां दर्तः पायुभिः (*Rig-Véda*, I, cxxx, 10).

Praçâstaḥ : प्रशास्तर्यजेति प्रैषिकं, « *praçâstar yaja* », extrait d'un *praisha*. (Voy. plus haut *potaḥ*.)

Avitaḥ : श्रोतिष्ठ त्रातरविता रथं (*Rig-Véda*, VII, xv, 15). C'est le même exemple, avec un mot de plus, que plus haut pour *trâtaḥ*. *Avitaḥ*, *avitar* (comme dit le *pada*) s'est changé en *avitâ*, devant le *r* initial de *ratham*.

Pitaḥ : Même exemple que plus haut pour *mâtaḥ*.

Doshâvastaḥ : दोषावस्तर्धिया वयं (*Rig-Véda*, I, 1, 7).

Prayaṁtaḥ : Même exemple que pour *janitaḥ*. Pour *prayaṁtaḥ*, la règle établit une condition particulière, इंग्यमुत्तमं; il faut que ce dernier mot soit « mobile, séparable », c'est-à-dire divisé en deux parties dans le *pada*. इंग्य est expliqué par la glose suivante : इंग्यशब्देन सावग्रहं पदमुच्यते « Le terme *iṁgya* (de la racine इंग्) désigne un mot avec tmèse », c'est-à-dire un mot que le *pada-pâṭha* coupe par l'apostrophe : प्रऽयंतः. Nous avons vu plus haut (*ad* I, 6) l'interprétation que donne le scoliaste du terme *avagraha*. Nous verrons plus loin (V, 20; IX, 13; X, 10; XI, 16; XIII, 11) d'autres emplois de इंग्य, ou de mots tirés de la même racine, comme इंगयेत्, अनिंगयन्. — Contre-exemple où *prayaṁtaḥ* n'est point *riphita*, parce que la tmèse n'a point lieu après प्र, mais devant : उपप्रयंतो अध्वरं; dans le *pada* उपऽप्रयंतः (*Rig-Véda*, I, lxxiv, 1).

XXVI. Sûtra 103. दीधः....

Dîdhaḥ : त्रायमाना घोरा मर्त्याय रिपवे नि दीधः (*Rig-Véda*, VI, lxvii, 4).

Abhâḥ : इषमूर्जं सु क्षितिं विश्वमाभाः (*Rig-Véda*, X, xx, 10).

Avarîvaḥ : किमावरीवः कुह कस्य शर्मन् (*Rig-Véda*, X, cxxix, 1).

Adarddaḥ : अदर्दृहुत्समसृजो विखानि (*Rig-Véda*, V, XXXII, 1).

Darddaḥ : अपो यदद्रिं पुरुहूत दर्द्रराविः (*Rig-Véda*, IV, XVI, 8). — J'ai ajouté un mot à cette citation, ainsi qu'à la suivante.

Adarddhaḥ : उत्संहायास्था व्यू १ तूँरदर्द्धरसंतिः (*Rig-Véda*, II, XXXVIII, 4).

Ajâgaḥ : अजागरास्वधि देव एकः (*Rig-Véda*, X, CIV, 9).

Ajîgaḥ : आदिद्रसिष्ठ ओषधीरजीगः (*Rig-Véda*, I, CLXIII, 7).

Vâḥ : ऋतस्य वारसि क्षयं (*Rig-Véda*, I, CXXXII, 4).

Apunaḥ : अनानु कृत्यमपुनश्चकार (*Rig-Véda*, X, LXVIII, 10).

Punaḥ : पुनरागाः पुनर्नव (*Rig-Véda*, X, CLXI, 5).

Aspaḥ : महो राये चितयन्नत्रिमस्पः (*Rig-Véda*, V, XV, 5).

Akaḥ : अवद्यमिव मन्यमाना गुहाकरिंद्रं (*Rig-Véda*, IV, XVIII, 5). — J'ai ajouté un mot à la citation.

Spaḥ : शूरो न युध्यन्नव नो निदः स्पः (*Rig-Véda*, IX, LXX, 10).

Sasvaḥ : सस्वश्चिद्धि तन्व १ः शुंभमानाः (*Rig-Véda*, VII, LIX, 6).

Ahaḥ : अहश्च कृष्णमहरर्जुनं च (*Rig-Véda*, VI, IX, 1).

Sanutaḥ : सनुतर्युधिहि तं ततः (*Rig-Véda*, VIII, LXXXVI, 3).

Sabaḥ : सबर्दुघायाः पय उस्रियायाः (*Rig-Véda*, I, CXXI, 5).

Asvâḥ : आ यस्ते योनिं घृतवंतमस्वारुर्मिः (*Rig-Véda*, X, CXLVIII, 5). J'ai ajouté un mot à la citation. — J'ai fait des additions de ce genre partout où la qualité de *riphita* du mot qui termine l'exemple ressort du *sandhi* même. Elle n'est constatée que par le *pada-pâṭha* dans tous les extraits que j'ai laissés tels que le scoliaste les donne, bien que le *riphita* soit à la fin, comme aussi dans tous ceux où on le voit suivi d'une initiale sourde.

Dans cette longue liste de *riphitas*, il y en a qui, comme प्रातः, प्रातर्, sont très-communs; d'autres sont plus ou moins rares; plusieurs sont des ἅπαξ εἰρημένα.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JANVIER 1856.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

Communication d'une lettre de M. Veth, à Amsterdam, accompagnant un ouvrage sur Bornéo. Les remercîments du Conseil seront adressés à M. Veth.

On donne lecture d'une lettre de M. Joseph Henry, secrétaire de l'institution Smithsonienne, qui annonce l'envoi de plusieurs volumes publiés par cette institution.

Est présenté et nommé membre de la Société :

M. BEAUVOIS, élève de l'École orientale de Paris.

Le secrétaire annonce que l'impression du troisième volume d'*Ibn Batoutah* est terminée, et que les membres pourront faire prendre des exemplaires, au bureau de la Société, à partir du 15 janvier, au prix de 5 francs le volume. Le prix, pour le public, reste fixé à 7 francs 50 centimes, comme pour les volumes précédents.

M. Lancereau réclame, au nom de la commission Ariel, un délai d'un mois, pour faire un nouveau rapport sur le classement des papiers.

M. de Rosny demande que les jours de la semaine pendant lesquels la bibliothèque sera accessible aux membres pour y travailler soient fixés. M. le secrétaire est prié de s'entendre sur ce sujet avec l'agent de la Société, afin qu'on puisse insérer un avis dans le Journal.

M. Defrémery fait une lecture sur les Ismaéliens de Perse.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Borneo's wester-afdeeling, geographich, statistisch, historisch, voorafgegaan door eene algemeene schets des ganschen Eilands; door P. J. VETH. Zalt-Bommel. J. Noman en Zoon. 1854. premier volume, in-8°, pl.

Eighth and ninth annual reports of the board of Regents of the Smithsonian institution. Washington, A. NICHOLSON, 1854-1855, 2 vol. in-8°.

Publications of learned Societies and periodicals in the library of the Smithsonian institution. Part 1, in-4°.

Proceedings of the American philosophical Society. Janvier à décembre 1854, 2 vol. in-8°.

Par M. Lafon-Rilliet. *Société de bienfaisance pour l'extinction du paupérisme en France, par la colonisation de l'Algérie.* Paris, s. n. in-8° en 2 parties.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1856.

Le secrétaire-adjoint donne lecture du procès-verbal, dont la rédaction est adoptée.

On lit une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique, qui annonce que, par arrêté du 16 de ce mois, il a attribué à la Société asiatique, à titre de subvention, la somme de deux mille francs.

MM. William et Norgate, libraires dépositaires, à Londres, de la *Collection d'auteurs orientaux* publiée par la Société asiatique, écrivent pour annoncer qu'ils ont vendu tous les exemplaires de l'édition d'*Ibn-Batoutah*, et en demandent un nouveau dépôt.

Sont proposés et nommés membres de la Société asiatique :

MM. Auguste DITANDY;
Charles MAC DOUALL, professeur à Belfast.

La Société royale des antiquaires du Nord écrit à la Société pour lui annoncer l'envoi de ses publications.

M. Luminet, interprète militaire de première classe, à Tlemcen, envoie à la Société un travail sur la valeur des lettres de l'alphabet arabe.

M. le Président présente à la Société quelques propositions relativement à la bibliothèque. Après une longue discussion, une commission, composée de MM. de Longpérier, Renan, Sanguinetti, est chargée d'examiner la question, de concert avec MM. Charles Malo et le bibliothécaire-adjoint.

M. Léon de Rosny donne lecture d'un Mémoire sur la langue japonaise et sur la valeur scientifique des travaux publiés jusqu'à ce jour pour en faciliter l'étude.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Life of Mahomet, from the tenth year of his mission to the hegira*, by William Muir. Calcutta, 1855, in-8°.

Par la Société. *Mémoires de la Societé royale des antiquaires du Nord.* Copenhague, 1845-1849, 2 vol. in-8°.

Rapport des Normands avec l'Orient. Prospectus in-8°.

Ibn-Batoutah. Texte et traduction, publiés par MM. Defrémery et Sanguinetti. Paris, 1856, in-8°. Tome III.

LETTRE DE M. HODGSON,

SUR L'IDENTITÉ DES LANGUES TARTARES ET DES LANGUES DES ABORIGÈNES DE L'INDE.

La lettre de M. Hodgson a été originairement adressée à M. Wilson, président de la Société asiatique de Londres; j'en ai reçu de l'auteur une copie, accompagnée d'un mot daté du 15 avril 1854, et m'autorisant à faire imprimer la lettre. J'ai retardé cette publication dans l'espoir de voir paraître la lettre dans le Journal asiatique de Londres; mais la crainte de faire du tort à l'auteur par un

délai plus long m'a déterminé à l'insérer ici, et je l'insère en anglais, pour ne pas m'exposer à rendre inexactement les idées de l'auteur. Je pense qu'aucun lecteur du Journal ne me blâmera de cette légère déviation à nos règles habituelles; car il n'y a certainement personne qui s'occupe de ces matières qui ne lise l'anglais. Tout le monde sait avec quelle constance M. Hodgson s'est occupé, depuis vingt ans, du sujet qu'il traite, et l'on a pu suivre, dans son *Essay on the Kocch, Bodo and Dhimal tribes* (Calcutta, 1847) et dans une série d'articles publiés par lui dans le Journal asiatique de Calcutta, le développement de ses idées et le progrès de ses études, qui ont fini par s'étendre sur toutes les langues non-sanscrites de l'Inde et tous les dialectes tartares. Il est le premier qui ait prouvé la parenté du tamoul avec les langues de toutes les tribus aborigènes de l'Inde jusqu'à l'Himalaya, et il s'est appliqué ensuite à démontrer la parenté de ces dialectes avec les langues tartares. Il a réuni dans ce but plus de quatre-vingts vocabulaires de dialectes qui, en grande partie, n'avaient jusqu'ici été étudiés par aucun Européen, et il lui a fallu tirer ses matériaux avec des peines infinies de la bouche d'hommes parfaitement illettrés. Il a été aidé en cela par quelques amis dévoués, qui étaient en contact avec des tribus qu'il ne pouvait visiter lui-même; mais plus de soixante de ces vocabulaires sont son œuvre personnelle. La lettre explique les résultats historiques que M. Hodgson tire de cette masse de matériaux, en attendant la publication de son grand ouvrage sur ce sujet. — J. Mohl.

Darjeeling, August 1854.

I wish to state to the royal asiatic Society through you, his honored president, what I am now doing in prosecution of the extended investigation of which you have the first immature fruits in papers published in our Journal for January and February of last year. I have been working most laboriously at this research since my return here, and with all the greater advantage owing to my having been so fortunate as to obtain another and quite new series of the himalayan languages. This series, added to all those I had collected during the past twenty years in the Himalaya, in Tibet, Horsok, Sifan, Indo-China, and tamulian India put me in posses-

sion of what seemed to me very adequate materials, and materials either altogether new, or new at least in reference to that systematic uniformity which is so indispensable for all purposes of effectual comparison on such a large scale.

Being thus adequately supplied with materials, its appeared to me that my position in the centre of the assumed Tartaric area ought to give me some advantages in the fitting use of it; whilst, as a naturalist and student of Cuvier, I had long entertained the highest idea of the power, as an instrument for extracting latent truths, of comparative analysis. I resolved therefore to try it exhaustively and to leave no syllable or even single letter of any word, unaccounted for, if possible, having from long reflection on the nature of these tongues a well grounded conviction of that possibility. I knew what Spinosa, Koerber, Lennep and Tooke had asserted as to the hebrew, greek and english languages and I felt assured that Bayer's observation about the chinese was but another phase of Humboldt's about the malayo-polynesian, so that a larger investigation and induction would prove all the six opinions to be essentially the same, and Rask's glorious guess moreover, to be a sober verity. Rask at one end, and Humboldt at the other extremity of the vast extent of the Tartaric area, were, neither of them, in a position to realize the general fact of Tartar unity; nor did there exist in their day any materials whatever for all the central part of the huge tract which was, and is still, assumed to be the Tartar region. I therefore set to, in earnest, to collect vocabularies from all that central tract, and in the course of time I obtained no less than thirty, wholly new from the Himalaya, Tibet, Horsok and Sifan with many more, also new, belonging to the broken tribes of Indo-China, for which I am indebted to the kind help of friends, and yet as many more of tamulian India, also got through friends. Here was much temptation for me, so furnished, to take into my investigation as wide a space at least as I had occupied in my papers printed last year. But I soon found I should not reach

that point of analysis which I aimed at, unless my materials were such as to enable me to come at the requisite stock of primitive and monosyllabic words, whereby to test the various polysyllables, with their so called secondary or servile, as well as primary, parts. My work is now nearly completed and is of far greater bulk than I had anticipated, though that bulk fails to convey any idea of the enormous labour of weighing and testing every syllable and letter belonging to some two hundred words in eighty different tongues; each of which moreover had to be presented, again and again, whenever the form was not monosyllabic, in order to prove the radical nature of every syllable of words having more than one; and so presented as to exhibit the preponderant identity of their constituent parts in the polysyllabic vocables. You will hardly expect me to enter into details avowedly of such immense extent; but I may mention to you that the very numerous phases presented by the words afford a weight of cumulative evidence only less convincing than the absolute uniformity of the laws governing all these protean phases.

I will now state to you my media of testing and proving; and then, the general and special results I have reached. My tests are :

1st. Comparison of the written and spoken forms of words in the same tongue, whenever available.

2nd. Comparison of the old and new words of any and every one anciently cultivated and recorded tongue, whenever available.

3rd. Comparison of the several dialects of any single tongue, especially where many and various, as is the case with Naga, Garo, etc.

4th. Comparison of the different synonymes of any and every tongue, *inter se*.

5th. Comparison of the tongues of the old broken, and of the new dominant tribes in the Himalaya, Tibet, Indo-China and India.

6[th]. Comparison of the extent and sort of variation exhibited in tongues confessedly closely related, whether or not they have been usually regarded as mere dialects; as for example the very numerous kinds of the Naga and Tenasserim and the Yoma mountains. The persevering use of these media, under the guidance of my knowledge of the entire [1] structure of several of the tibetan and himalayan tongues, with my means of referring occasionally to educated men whose vernaculars some of them are, have conducted me to the following conclusions belonging to the general science of language, or, to the general question of tartar affinities, or to the special question of Indo-tamulian affinities.

1[st]. The dogma elaborated so painfully by Spinosa and Koerber, out of the hebrew, and by Lennep out of the greek, and which Tooke erroneously fancied himself the discoverer of, is an unquestionable truth, so seen in all the tartar tongues, that one can neither doubt it in them, wherein it appears as a sheer fact requiring no laborious induction (in reference to the vast majority of them at least) and wherein also it appears in *each stage of developement*, so that there exist the best means of testing its essential and universal character as a law of language. Of course you are aware that the dogma I allude to is the original homogeneousness and vitality of all the parts of speech, as well nouns and verbs, as the « empty words » and silent letters of the tartar tongues, not to mention the, to us Europeans, less, but in reality, more, remarquable prepositions, conjunctions, etc. of our grammarians, and which are seen (a fine study) in their faint and vague beginnings, in the rudest of the tartar tongues, and more, but still imperfectly, developed in the less rude.

[1] I am gradually accumulating grammatical coincidences and already possess many of extreme interest in addition to those given in my published papers already alluded to. For example, I can now add the hungarian *apa-m* «my father», to the samples of similar construction ad p. 38 of my printed paper on the mongolian affinity of the Caucasians.

2nd. The grand distinction of monosyllabic and polysyllabic *really* such, and the polysyllables being simple reiterative or cumulative accretions, which I have traced to the bottom and find to be synonyma and living roots. In other words, and the fact is most interesting, the tartar polysyllabism is nothing more or less than polysyntheticism; and the languages of America are there linked to those of Asia by the most general and deepest seated law governing them both alike. Add to which most general and partially inductive[1] view of the case the sheer indubitable facts, that the majority of words in most of the typical monosyllabic tongues are not even monosyllabic in the vulgar and erroneous view of a monosyllable, that in very chinese itself, palpable polysyllables are not rare; and lastly, that the other tongues grade off in an insensible manner from any assumed monosyllabic type so as entirely to destroy the value of the type as a diagnosis. Next, as to tartar affinities in the wider view of them. The unity of the Sifan, Horsok, Tibetans, Indo-Chinese, Himalayans and Tamulians is demonstrated 1st by identity of roots; 2dly by identity of compounds; 3dly and chiefly, by the absolute uniformity of those laws which govern every various phase of the protean words; and the chief of which laws are, iteration, cumulation, elision, metathesis, and euphonic accommodation. I have mentioned why I confined myself in my present research within the limits stated. But the complete verification of my prior researches by the present ones, and the fact that I have not literally observed the limitation, but taken in, hungarian for example[2], autho-

[1] The inference from analogy or induction respects the american tongues as to whose polysyllabism there have been and still are, I think, doubts. I infer the nature of that polysyllabism from what I have demonstrated to be its nature in the tartar tongues of the Himalaya, Tibet, Horsok, Sifan, Indo-China and tamulian India, not to add Altaia and Hyperboria.

[2] The grammar as well as the vocables of hungarian are out and out tartar. I have shown the latter in my present work. I want time on only show the former. The very names of the people and country (Ho-na, Hu-na, Hu-na-gri) are forthcoming facts; and, by the way, the tribe names of

rises me, looking also to materials actually possessed though not now used, to say that those who have given the widest scope to tartar affinities have been nearest the truth, though by guess only and that this affinity rests upon grounds as sound and demonstrable as those which Indo-european affinities are now based on. From America to Oceania, both inclusive, the Tartars constitute one family; and it is clear to demonstration that successive waves of the *same* human tide have swept over Eastern Asia from North to South, from continent to islands. Lastly, and touching indian ethnology it is demonstrated :

1st. That all the cultivated tamulian tongues are one and the same.

2dly. That all the uncultivated also are one and the same.

3dly. That classes one and two are essentially but one class.

4thly. That that class is the tartar.

5thly. That the tamulian vocables are derived, as well directly from the North, as indirectly also, via Indo-China; the routes and relative times of the immigrations being quite traceable.

6thly. That a great many (so called) arian vernacular words and not a few sanscrit ones even (horresco referens) are tartar; and this as well in their composite and ordinary as in their radical state.

With reference to observation 6th I would remark that I do by no means wish to be ranked with those who have recently called in question the antiquity and even reality of the sanscrit language, but to note the great and interesting fact that the tartar tongues, taken together as one vast unity, throw most excellent and just now most desiderated light on the state of language in general prior to the grand triple division into Semitic, Iranian and Turanian. Bunsen has noted

the Tartars generally (as I hope ere long to show) are most rich in illustration of the affinities, and of the violent dislocations of this immense herd.

that the old egyptian, and Rawlinson that the old assyrian tongue furnish such evidence; and so emphatic and palpable is the testimony borne to the same grand fact by the tartar languages that I have no doubt we shall, ere long, be able to take our stand upon that heretofore unattainable eminence whence must be afforded a clear prospect of the state of language in general, previous to the existing strongly demarked diversities of its three principal cultivated types. What Donaldson has lately observed before the British Association in reference to the slavic tongues, is so true of the tartar that I almost fancied when perusing him, his subject must be the latter; nor have I any doubt myself, that chinese monosyllabism is an entirely analogous fact with arabic trigrammatism; and that both alike are, in their present stereotyped and invariable shapes, mere refinements of grammarians working upon a transition state of the vernaculars of China and Arabia, and which vernaculars would have never assumed even, far less kept, any such rigid uniformity but for the pedantry of said grammarians. Through newari and tibetan, as spoken, I can determine with precision the true character of a somewhat similar work of the native grammarians of Tibet upon their language; and whilst I am ready to acknowledge that the fantastic forms, given by native scholars in Indo-China as well as in Tibet to the words of their spoken tongues when they reduced them to a fixed written state, are now invaluable to the student of lingual etymologies and ethnic relationships, I can by no means concede to these written models the extravagant importance usually assigned to them, as if they, and they alone, were to be our guides in philosophic investigation, whether with philological or ethnological views. On the contrary, I consider all spoken tongues the true and necessary interpreters of the written; and I am sure that in regard to the great tartar class of languages in particular, the essential character and genius of this division of human speech is to be looked for in the unwritten models of it, as found among

those nations especiallly whose languages have been *not at all affected* by literary cultivation. I mention these things, as well for their own high importance, as also because I desire not to be ranked with the impugners of sanscrit and with express reference to the arian etymological indications attached to my published vocabularies, viz, a prefixed *a, u* or *s*, to designate what I then supposed to the hindi, urdu and sanscrit words borrowed and *corrupted* by the tartar immigrants after their settlement in the Himalaya and India. I do not now think so : but, at the same time, I do think that the evident commixture of iranian and turanian words cannot be justly referred, as is done by Latham and Crawfurd, to the score of evidence of the non-indian and merely artificial character of sanscrit, but deem it rather evidence of that state of language in general which preceded our present landmarks and divisions. Grammarians are not every thing; neither are they nothing; and, though I think their handywork has received very exaggerated importance from the investigators of the nature of language in general, and of its several great divisions, yet I can by no means conceive that such a tongue as sancrit, and one too having such a sister as greek, could by possibility be a mere creation of grammarians. Pali alone would prove the contrary, were it necessary.

B. H. HODGSON.

SUR L'ÉCRIVAIN SYRIAQUE APPELÉ *BOUD LE PÉRIODEUTE*.

Un des plus curieux paragraphes du *Catalogue des écrivains syriaques* d'Ébedjesu, publié d'abord par Abraham Ecchellensis, puis par Assemani, est celui qui concerne l'auteur appelé *Boud Périodeutès*. Je vais en reproduire le texte d'après Assemani[1] et essayer de lever quelques-unes des difficultés qu'il présente,

[1] *Bibl. Orient.* t. III, 1re partie, p. 219-220.

ܒܘܕ ܦܪܝܘܕܘܛܐ ܐܠܦ ܠܗ
ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ:
ܘܕܠܘܩܒܠ ܡܐܢܝܢ̈ܝܐ:
ܘܕܠܘܩܒܠ ܡܪܩܝܘܢܝ̈ܛܐ.
ܐܦ ܫܘ̈ܐܠܐ ܝܘ̈ܢܝܐ
ܕܡܬܩܪܝܢ ܐܠܦ ܡܓܝܢ:
ܘܗܘ ܦܫܩ ܡܢ ܗܢܕܘܝܐ
ܠܟܬܒܐ ܕܩܠܝܠܓ ܘܕܡܢܓ.

« Boud le Périodeute composa des traités sur la foi, contre les Manichéens et contre les Marcionites; de plus, des questions grecques appelées *Aleph Mighin*. C'est lui aussi qui traduisit de l'indien le livre de *Kalilag* et *Damnag*. »

Un seul mot dans ce passage présente des difficultés de lecture : c'est le mot ܡܓܝܢ *mighin*. Ce mot n'ayant aucun sens en syriaque, Assemani y substitua ܐܠܦ ܡܠ̈ܝܢ « mille verba. » J'ai moi-même adopté ce sentiment dans mon *Histoire générale des langues sémitiques* [1], proposant de voir sous ce titre un *Milleloquium*, ou recueil de contes analogue à *Kalila et Dimna* ou aux *Mille et une Nuits*. Mais on ne s'explique pas comment un tel ouvrage aurait pu être désigné par ces mots : *questions grecques*. Je suis arrivé depuis à une conjecture que je regarde comme bien plus vraisemblable. Il faut, ce me semble, conserver la leçon ܡܓܝܢ donnée par Ecchellensis, et voir dans les deux mots *Aleph Mighin* les mots Ἄλφα μεῖζον, par lesquels on désigne le Ier livre de

[1] Page 251, note.

la Métaphysique d'Aristote[1]. Dans cette hypothèse, l'ouvrage attribué à Boud aurait été un commentaire sur le Ier livre de la Métaphysique, présenté sous forme de *Questions*, selon l'habitude des Syriens, ou peut-être un commentaire sur les treize livres, la première rubrique seule ayant été prise en considération. Une circonstance confirme cette lecture, c'est que le mot ܡܠܦܢ ne porte pas de *riboui*, ce qui ne permet guère de prendre la déterminaison ܢ comme marque d'un pluriel syriaque.

Cela posé, nous sommes porté à envisager Boud Périodeutès comme un de ces Syriens chrétiens qui réalisèrent en Perse, sous les derniers Sassanides, et, en particulier, sous Chosroès Nouschirvan, un mouvement si remarquable d'études helléniques[2]. Les traités contre les Manichéens et les Marcionites pullulaient à cette époque chez les Syriens[3]. La philosophie grecque était aussi fort en honneur chez eux. Deux écrivains qui vivaient sous la domination des Sassanides, Paul de Perse, dont nous possédons un curieux ouvrage de philosophie adressé à Chosroès, et un autre auteur, Achudemeh, dont les écrits ne nous sont connus que par Ébedjesu[4], offrent, quant à l'ensemble de leurs écrits, beaucoup d'analogie avec Boud Périodeutès.

Assemani, du reste, affirme que Boud vivait vers l'an 570, sous le patriarche Ézéchiel, c'est-à-dire à l'époque de Chosroès. Malheureusement, le savant Maronite, contrairement à son habitude, ne dit pas à quelle source il a puisé ce renseignement. Peut-être n'est-ce qu'une induction à laquelle il sera arrivé en réfléchissant sur la nature des travaux qui sont

[1] On sait que les livres de la Métaphysique sont désignés par des lettres, et que les deux parties qui représentent ce premier livre sont désignées, l'une par un *alpha majuscule* (ἄλφα μεῖζον), l'autre par un *alpha minuscule* (ἄλφα ἔλαττον).

[2] J'ai développé ceci plus au long dans mon essai *De Philosophia peripatetica apud Syros*, § 3 (Paris, 1852).

[3] Assemani, III, 1re part. p. 29, 41, 43, 63, 148, 170, 223, 224.

[4] *Bibl. orient.* t. III, 1re part. p. 192-194.

attribués à Boud Périodeutès. On se confirme dans cette opinion en voyant Assemani[1] employer la même formule pour un autre personnage dont il ne sait que la date approximative. Le patriarchat d'Ézéchiel étant présenté par les auteurs syriens[2] comme une époque florissante sous le rapport littéraire, la formule *sous Ézéchiel* était sans doute devenue familière à Assemani pour fixer la date des personnages qui vécurent vers le même temps.

Mais comment un prêtre syrien versé dans les études helléniques a-t-il pu traduire *de langue indienne* le livre de *Calila et Dimna*, à l'époque même où ce livre passait des dialectes de l'Inde au pehlvi par les soins de Barzouyeh? M. de Sacy, frappé de l'invraisemblance que présente l'assertion d'Ébedjesu, semble, en effet, disposé à n'y accorder aucune valeur[3]. Une particularité importante, qui n'a pas été assez remarquée, va nous servir à résoudre la question avec quelque vraisemblance. C'est la forme même des deux mots ܟܠܝܠܓ (*Kalilag*) et ܕܡܢܓ (*Damnag*). Une loi générale, établie par M. Jos. Müller dans son mémoire sur le pehlvi, inséré dans le *Journal asiatique*[4], veut que les mots terminés en *k* dans le pehlvi se terminent en *h* dans le persan moderne. Presque tous les mots empruntés par les langues sémitiques à la langue de la Perse, à une époque antérieure à l'islamisme, ont conservé la trace de cette finale *k*. Ex. :

Pehlvi.	Persan moderne.	Syriaque.	Arabe.
زیهدو «portion»	بهره	ܦܗܘܩܐ	
ايزو «pique»	نيزه	ܢܝܙܟܐ	نيزك
		Rabbinique.	
	رستا	רסתק	

[1] *Bibl. orient.* t. III, 1re part. p. 439. — [2] *Ibid.* p. 437.

[3] *Calila et Dimna ou fables de Bidpaï*, p. 35-37 (Paris, 1816).

[4] Avril 1839, p. 296 et suiv.; cf. M. Haug, *Ueber die Pehlewi-Sprache und den Bundehesch* (Gœttingen, 1854), p. 11.

La forme pehlvie correspondant à كليله et à دمنه devait donc être كليلك et دمنك, correspondant aux formes sanscrites *Karataca*[1] et *Damanaca*. On aperçoit tout d'abord que c'est à la forme pehlvie que se rapportent les formes syriaques données par Ébedjesu. Tout nous invite donc à supposer que Boud Périodeutès traduisit non de *l'indien*, mais du pehlvi en syriaque, le livre de *Calila et Dimna*, au moment même où ce livre venait d'être naturalisé en Perse par Barzouyeh. On conçoit qu'Ébedjesu n'ait pas tenu compte de l'intermédiaire pehlvi, à peu près comme une foule de travaux de science et de philosophie arabes sont donnés au moyen âge pour traduits de l'arabe, bien que souvent ils aient été traduits sur des versions hébraïques.

Boud Périodeutès nous apparaît ainsi comme un personnage analogue à Paul le Perse, à Achudémeh, à Uranius, comme un de ces Syriens chrétiens, nourris de philosophie grecque, qui créèrent un si curieux mouvement littéraire autour de Chosroès Nouschirvan. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'il ait eu des rapports avec l'Inde, ni qu'il ait su le sanscrit. Un indice, cependant, porterait à embrasser cette seconde hypothèse. C'est son nom de *Boud*, accompagné du titre de Περιοδεύτης. En rapprochant ces deux mots et songeant à l'humeur vagabonde des moines bouddhistes, qui contribua beaucoup à faire la fortune de la littérature vulgaire des fables et des contes de l'Inde, on pourrait être tenté de voir ici la trace d'une influence bouddhique : une pareille influence s'exerça, on n'en peut douter, dans la Perse sassanide, et contribua, pour une grande part, aux mouvements religieux du manichéisme et du sabisme. Le mot de Περιο-

[1] Le changement de *r* en *l*, familier à toutes les langues, l'est spécialement en pehlvi. (Voy. Haug, *op. cit.* p. 8.) D'après la même analogie, les trois lettres finales du nom du roi دبسلم, l'un des interlocuteurs de l'ouvrage *Calila et Dimna*, doivent correspondre à *sarma*, et le nom entier à *Dévasarma*. Tel n'est pas, cependant, le nom du roi dans le *Pantchatantra*, et notre confrère M. Lancereau m'assure même que ce sont les religieux et non les rois qui, dans les recueils de contes, portent, en général, ce nom.

δεύτης[1] s'emploie souvent comme synonyme de ἀγύρτης; et conviendrait parfaitement aux missionnaires bouddhistes. La réflexion, cependant, ne permet guère de s'arrêter à ce soupçon. *Boud*, en effet, n'est pas mis seulement en rapport avec l'Inde, mais avec la Grèce; on lui attribue des ouvrages notoirement chrétiens; la forme [illegible] ne saurait se rapporter au sanscrit, et il serait extraordinaire que les traducteurs pehlvis et syriens se fussent rencontrés pour altérer de la même manière le mot *Carataca*. Il faut donc admettre que le nom de Περιοδεύτης conserve ici sa signification ecclésiastique de *Visiteur*, et que *Boud* est le nom d'un chrétien.

Le nom de *Bouddha* paraît avoir été assez commun dans la Perse manichéenne du temps des Sassanides. *Buddas* figure plusieurs fois dans l'histoire du manichéisme, tantôt comme maître, tantôt comme disciple de Manès[2]. Sans doute, il peut y avoir dans ce rapprochement une preuve réelle de l'influence que le bouddhisme exerça sur le manichéisme, surtout si l'on tient compte du nom de *Scythianus* (Çakya?) mis en rapport avec *Buddas*, et du nom de *Manès*, qui, dans beaucoup de cas, a fort bien pu être confondu avec *Mouni*[3]. Toutefois, il est possible que, par suite de l'importance que prit en Perse le nom de Bouddha, plusieurs individus aient porté ce nom, sans qu'il s'y attachât aucun sens religieux. D'ailleurs, Bouddha ne fut pas toujours pris en mauvaise part par les chrétiens. Clément d'Alexandrie, qui connut le bouddhisme par son maître Pantænus, parle de Bouddha comme du fondateur de la philosophie indienne et d'un homme d'une haute vertu[4]. Peut-être enfin notre Périodeute, avant de combattre le manichéisme, avait-il été manichéen, et avait-il conservé, en passant au christianisme, son nom de sectaire: les conversions étaient, à cette époque, très-fréquentes en

[1] Voy. *Thesaurus* de H. Étienne, édit. Didot, *s. h. v.*

[2] Cf. Petri Siculi *Historia Manichæorum* (edid. Gieseler), p. 16, 17, 22, 25.

[3] *Ibid.* p. 15, 25.

[4] *Stromates*, l. I, p. 359, edit. Potter.

Perse, à cause du grand nombre de religions qui s'y combattaient et qui préparèrent par leurs luttes le triomphe de l'islam.

Ce qui résulte de la discussion qui précède, c'est un trait de plus à l'histoire littéraire des Sassanides; c'est une preuve nouvelle de l'influence que les Syriens chrétiens et imbus des doctrines helléniques exercèrent sur le mouvement intellectuel de la Perse à cette époque; c'est la preuve, en particulier, que la Métaphysique d'Aristote fut connue et commentée en Perse, et que les ouvrages que la curiosité des princes sassanides faisait chercher jusque dans l'Inde et traduire en pehlvi entraient fort vite dans la circulation et étaient adoptés par leurs sujets chrétiens. On en peut tirer aussi une induction éloignée sur l'influence du bouddhisme en Perse, spécialement dans le sein du manichéisme, influence qui nous est, du reste, attestée par beaucoup d'autres faits[1].

Ernest RENAN.

NOTICE SUR UN MANUSCRIT DU ROMAN D'ANTAR,

PAR M. GUSTAVE DUGAT.

Antar! ce nom réveille en moi de doux et frais souvenirs; il me rappelle plusieurs années de jeunesse passées dans la lecture et l'étude de ce chef-d'œuvre de la littérature arabe, dont j'ai traduit quelques volumes qui attendent une occasion favorable pour être publiés. Antar! cette personnification du génie arabe avant Mahomet, guerrier et poëte, chevalier bédouin, modèle d'abnégation, de générosité, de bravoure, d'amour, est représenté aux Arabes comme un type de mo-

[1] Aux faits que j'ai recueillis dans mon *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 250-251, note, j'ajouterai un passage capital de Cedrenus, *Chron.* t. I, p. 259-260 (Paris, 1647).

ralité; soutien des faibles, vengeur des opprimés, il châtie les méchants, courbe la tête des tyrans orgueilleux. Quelle noble figure et le bel exemple à suivre! C'est un sage, un héros, presque un dieu, tant il s'approche de la perfection dans l'application de la loi morale. Est-ce à dire pour cela qu'il cesse d'être homme? Au contraire, il a aussi ses jours de défaillance, et c'est précisément par son rôle tout humain qu'il attache et captive les cœurs. Mahomet, qui cherchait à grouper autour de lui les hommes de valeur, qui connaissait l'histoire de toutes les tribus, avait compris l'importance d'un auxiliaire comme Antar; aussi a-t-il exprimé son regret de n'avoir pas connu le héros des Abs, dans ces paroles:

« Le guerrier bédouin que sa réputation m'eût fait le plus désirer de voir, c'est Antara. »

Contraste surprenant! depuis l'établissement de l'islam, un matérialisme bestial tient lieu d'amour aux Orientaux. Antar, lui, est un amant sérieux, mélancolique et chaste. Quelle délicatesse de sentiments respire sa poésie! L'amour le fit grand poëte, grand guerrier. Son amante Abla est son idole, l'idéal qui le soutient dans ses longues guerres, le lance dans les entreprises les plus téméraires et lui fait supporter les fatigues les plus accablantes. Lorsque, accompagné de son frère Cheïboub, type sublime du dévouement, monté sur son cheval Abjer, il s'élance contre l'ennemi, le nom d'Abla est à ses lèvres: « Pour tes yeux, ô Abla! » s'écrie-t-il en brandissant son sabre Dhâmi; et lorsqu'il a triomphé: « Je suis toujours celui qui aime Abla, » dit-il.

Cette noble et grandiose figure qui plane sur les temps anté-islamiques, nous venons de la revoir dans un nouveau manuscrit appartenant à un de nos collègues, M. le marquis de la Ferté-Sénectère, qui, n'ayant plus le loisir de s'occuper des études orientales, désire vendre son manuscrit, et nous a prié de le faire connaître au public savant par une courte notice.

En voici la description sommaire:

Le manuscrit se compose de trente-six volumes, reliés à

l'orientale, de formats inégaux, de différente épaisseur. Les uns sont de petits in-4°, les autres d'un format analogue à l'in-12; le vingt-neuvième volume est in-folio.

L'écriture est, en général, correcte; dans quelques-uns elle est un peu négligée, mais néanmoins lisible; dans d'autres, elle est soignée, notamment dans le vingt-neuvième volume et le trente-quatrième, où les rimes de la prose sont séparées par des points rouges. Il y a des encadrements dorés dans le vingt-neuvième.

Parmi ces volumes, il y en a qui m'ont paru être très-vieux, à en juger par la couleur jaunâtre du papier et la piqûre des vers. Mais le manuscrit est intact, sans détérioration, seulement plusieurs feuilles, dans quelques volumes, ont été raclées de trop près par le relieur.

Tous les volumes se suivent exactement; il n'y a aucune interruption. J'ai indiqué par un trait au crayon, lorsqu'il y a eu nécessité, le point précis de la liaison du récit entre les volumes.

Voilà pour le côté matériel du manuscrit; disons quelques mots de la valeur critique.

Le premier volume commence par une expédition de l'émir Cheddâd, dans laquelle il s'empare d'une négresse, Zabiba, qui devient la mère d'Antar. C'est là que commence en réalité l'ouvrage: l'auteur prend son héros à sa naissance et le conduit jusqu'à sa mort. Mais dans le manuscrit 1683 de la Bibliothèque impériale, l'ouvrage est précédé d'une longue introduction, sorte de résumé des événements qui se sont passés en Arabie avant la venue d'Antar; c'est un panorama légendaire où l'on voit la dispersion des fils de Nizar, des fils de Noé, les aventures curieuses de Nemrod, l'histoire d'Abraham, d'Ismaïl, la naissance des tribus arabes. Je reviendrai, plus tard, sur cette préface qui manque dans plusieurs manuscrits d'Antar; elle ne se trouve pas dans celui de M. de la Ferté.

M. Caussin de Perceval, qui reçut communication du manuscrit dont je m'occupe ici, dit, dans sa Notice sur le ro-

man d'Antar, insérée dans le Journal asiatique d'août 1833, p. 99 :

« L'auteur du roman d'Antar est généralement peu connu des Orientaux eux-mêmes ; il ne se trouve nommé ni dans le bel exemplaire dont la Bibliothèque royale a fait dernièrement l'acquisition, ni dans celui que je possède. Mais un autre manuscrit, dont je dois la communication à l'obligeance de M. Reinaud, m'apprend qu'il s'appelait Seyyid Youcef, fils d'Ismaïl. »

Le dernier volume du manuscrit de M. de la Ferté, dont la copie a été achevée le 27 de radjeb 1190 (1776), contient à son dernier feuillet le passage suivant, auquel M. Caussin de Perceval fait allusion :

ويغفر الله لنا وللسادة الحاضرين والجالسين المستقمين ولمن رتب
هذه القوافى ، وكان لقريض لفظها موافى ، كاتب هذا الذيوان
الذى حسن تجعه ، (1) ووضب (2) خفضه ورفعه ، السيد يوسف الراجى
لطف ربّه الهادى اليه يحرس (3) ابن السيد اسماعيل ابن حمص
غفر الله له ولمن دعا له بالمغفرة ولكل المسلمين اجمعين يا ربّ
العالمين قال الاصمعى وابو عبيده الراوى لهذا الديوان الخ

Il résulte de ce passage que le *kâteb*, l'écrivain, le metteur en ordre de ce Diwan[4], serait le Seyyid Youçef, qui en aurait arrangé les rimes ; il l'aurait écrit sous la surveillance ou par les soins (en lisant بحرس) du fils du Seyyid Ismaïl, fils de Hims (?). Cette dernière phrase ferait presque supposer qu'il ne s'agit que d'un copiste aux gages du fils du Seyyid Ismaïl, et l'on a de la peine à prendre ici le mot كاتب dans le sens de مصنّف.

[1] Lisez : سجعه.
[2] Lisez : وصب.
[3] Lisez : بحرس.
[4] *Diwan* est pris ici dans le sens général de *recueil ;* le roman d'Antar est composé de vers et de prose rimée.

Depuis l'article de M. Caussin de Perceval, M. de Hammer a donné, dans le Journal asiatique d'avril 1838, un extrait de l'histoire des médecins d'Ibn Abi Oçaïbyya, d'après lequel l'auteur des récits d'Antar serait le médecin Aboul Moyyed Mohammed ibn el-Modjelli, fils de l'orfévre, et qui vivait dans le XIIe siècle.

Il existe, comme on sait, deux éditions légèrement différentes des manuscrits d'Antar, celle de l'Irak, السيرة العراقية, et celle du Hedjaz, السيرة الحجازية, qui passe pour supérieure. Le manuscrit de M. de la Ferté paraît appartenir aux deux éditions, étant composé de volumes de divers manuscrits.

J'ai remarqué, en confrontant les premiers volumes de ce manuscrit avec celui de la Bibliothèque impériale, qu'ils présentent de temps en temps des différences dans la narration de certains épisodes, abrégés dans l'un, développés dans l'autre. Ils m'ont fourni d'utiles variantes, pour les vers surtout, assez souvent défigurés dans le Roman d'Antar.

Ce manuscrit, acquis au prix de 1,500 francs par M. de la Ferté, serait cédé au prix de 1,200 francs. Il est entre les mains de M. Benjamin-Duprat.

Il n'existe, en Europe, que cinq ou six manuscrits complets du Roman d'Antar. Il serait peut-être difficile d'en trouver plusieurs parfaitement complets en Orient. Le manuscrit de M. de la Ferté est donc une bonne fortune qui s'offre aux amateurs de la littérature arabe, aux admirateurs d'Antar.

MÉMOIRE SUR LE SARCOPHAGE ET L'INSCRIPTION FUNÉRAIRE D'ESMUNASAR, ROI DE SIDON, PAR H. D'ALBERT DE LUYNES. Paris, H. Plon, 1856.

L'inscription de Sidon a dès le début moins divisé les savants que celle de Marseille. Placée sur un sarcophage, elle ne pouvait laisser aucun doute sur sa destination; trouvée la première sur le sol de la Phénicie elle-même, elle présentait un langage plus pur, et se rapprochait beaucoup plus de l'hé-

breu qu'aucun autre monument qui eût été découvert jusqu'à ce jour. En effet, les vingt-deux lignes, presque sans lacune, dont se compose cette inscription, peuvent être considérées comme formant la première page véritable de la littérature chananéenne; écrite dans un idiome qui ne se distingue presque en rien de celui de la Bible. Cette première impression que laisse ce document épigraphique est si vive, qu'on est surpris qu'au milieu de tant de phrases d'un sens incontestable, on en rencontre encore tant d'obscures et qui prêtent à des explications diverses. Chose étonnante! tel est l'attrait que l'amour de l'hypothèse exerce sur certains esprits, que les parties les plus claires et les plus simples n'ont pas toujours trouvé grâce devant ces chercheurs d'aventures sur le domaine de la linguistique.

M. le duc de Luynes, dont l'interprétation vient de paraître après celles de MM. Dietrich de Marbourg, Rœdiger, Hitzig et de quelques orientalistes de l'Amérique, est cependant le premier qui se soit occupé de l'inscription de Sidon, et son Mémoire était lu à l'Académie dans les premiers jours du mois de juillet, avant qu'aucun de ces essais fût arrivé à Paris; la traduction que nous avons sous les yeux est telle que le savant archéologue l'avait lue dans la séance publique de l'Institut, le 14 août 1855. Ajoutons que cette interprétation nous paraît généralement heureuse, et dans les parties mêmes où nous ne saurions être d'accord avec l'auteur, nous aimons encore à reconnaître qu'elle respecte presque partout le génie de la langue. On peut regretter l'introduction de formes araméennes, comme בחלתא (p. 15), et לְמִירַת (p. 35), dans un texte aussi purement hébreu pour la construction grammaticale; mais au milieu des tâtonnements inséparables d'un travail de cette nature, on remarque le tact sûr et exercé de l'habile académicien, qui sait éviter des écueils qui ont fait échouer des grammairiens et des exégètes de renom.

Si nous voulions relever tous les points sur lesquels nous ne pouvons pas être de l'avis de M. de Luynes, nous serions obligé de donner nous-mêmes une explication du texte, soin

que nous laissons volontiers et avec confiance à l'interprète de l'inscription de Marseille, M. Munk, qui prépare son travail pour le numéro prochain de ce Journal. Nous nous contenterons donc de quelques remarques.

L'observation qui nous semble devoir jeter une nouvelle lumière sur cinq passages (lig. 4, 6, 9, 11 et 22) à la fois, est relative à l'opposition évidente entre ממלכת et אדם, dont l'un, pour זרע ממלכת, qui se trouve même une fois (lig. 11) en entier, désigne « la famille royale », et l'autre signifie « la foule », et est deux fois (lig. 11 et 12) expliqué par le mot מהמת = מְהֻמַת, ou מְהֻמַת(ו), singulier inusité en hébreu, mais dont le pluriel מְתִים est parfaitement connu. La ligne 11, par exemple, est donc à traduire : « qu'il soit de la race royale, ou un homme de la foule, qu'il n'ait pas de racine, etc.[1]. »

L'usage fréquent qui est fait de אדם dans cette inscription semble indiquer que ce mot n'appartenait pas exclusivement à la cosmogonie hébraïque, et que le pluriel אֲדָמ(י)ם, d'après חֲכָמִים, pourrait bien avoir existé en phénicien[2]. Nous proposerions, d'après cela, de lire, ligne 6 : אַף אִם אֲדָמ(י)ם יְדַבְּר(וּ)נְךָ אַל תִּשְׁמַע בדנם « Quand même des hommes te le disent, n'écoute pas.... » Le verbe a exactement la forme de יְשַׁבְּחוּנְךָ (psaume LXIII, 4), et est pourvu du *noun prostheticum*, qui se rencontre si souvent dans l'inscription. Ce qui nous déplaît dans la lecture de אדם מ(י), c'est que nous ne nous rappelons aucun passage où ce pronom ait été employé en hébreu comme enclitique derrière le nom. C'est tout simplement un souvenir de *ἄνθρωπός τις*. Mais nous devons protester contre האדם מי de M. de Luynes (p. 79); un Grec même n'aurait jamais dit : *ὁ ἄνθρωπός τις*. Le dernier mot du groupe pourrait bien être בְּדָנָם « nugas eorum », de בד

[1] M. Munk est arrivé de son côté à lire le mot מהמת de la même manière, ce qui doit prévenir en faveur de cette lecture.

[2] Voyez cependant l'article de M. Munk, *Journal asiatique*, 1847, t. II, p. 515.

(Isaïe, XVI, 6), suivi de la terminaison נם, pour simple *mim*, qu'on rencontre non-seulement dans תחתנם (lig. 9), mais aussi dans לקצ(ו)תנם (lig. 10), et avec cette abondance de *noun* que nous avons déjà remarquée dans ידברונך, et qu'on retrouve dans יסגר(ו)נם (lig. 9 et 21), et peut-être ailleurs encore.

Nous préférerions, lig. 5, lire : ואל יבקש בנ(ו) מנ(י)ם כ(י) א(י)ן שם בנ(ו) מנ(י)ם, et traduire : « que personne ne cherche avec nous des trésors; car là (dans la tombe) nous n'avons pas de trésors avec nous. » Rien ne paraît s'opposer à ce que les lettres ישא (lig. 5, 7, 10, 21) soient lues ישא(ת) de שאת « dévaster » (Isaïe, XXXVII, 26), ce qui répond mieux peut-être que ישא à l'habitude de supprimer les lettres quiescentes. M. de Luynes, qui n'a rien voulu emprunter à ses successeurs, a certainement déjà reconnu comme nous qu'il faut lire : בנ(י)ת(י) (lig. 4), et ואנחנ(ו) אש(ר) בנ(י)נו (lig. 16 et 17), formes qui se recommandent trop par elles-mêmes pour que nous ayons besoin d'insister. Nous lui soumettons encore la lecture וע(ו)ד יתן לנ(ו) אד(ו)ן מלכ(י)ם « Puisse encore nous donner le maître des rois » (lig. 18); nous serions ainsi débarrassés d'une divinité Milkom, dont l'existence en Phénicie n'est prouvée par rien. La substitution de ועוד à ועד se défend toute seule. Comme conjecture, nous proposerions encore de lire 𐤋 pour 𐤍 dans la continuation de la phrase précédente (lig. 19) : ויו(ו)סף לנ(ו) מעלת גב(ו)ל ארץ..... « et qu'il (le maître des rois) nous ajoute, au delà de la frontière du pays, pour établir solidement les Sidoniens à tout jamais[1]. »

[1] M. de Luynes a ajouté à son mémoire l'explication d'une nouvelle inscription punique qui a été trouvée à Malte, et qui lui a été communiquée par M. l'abbé Lanci. Ce monument est malheureusement fruste; mais la partie conservée est d'une écriture fort belle, et a l'avantage de présenter des mots parfaitement coupés. La lecture offre donc beaucoup moins de difficultés. Voici cependant une observation que nous soumettons aux lecteurs du Journal. Au lieu de lire au commencement פעל וחדש עם גול

L'importance du sarcophage d'Esmunasar nous paraît, du reste, dépendre beaucoup moins de l'interprétation de tel ou tel groupe de mots, que d'une appréciation exacte des formes grammaticales qu'elle renferme. Elle confirme le relatif אש de M. Quatremère, qui a renversé les explications des monuments funéraires tentées avant lui; elle témoigne en faveur du verbe כון = كان et du ז démonstratif, que M. Munk a reconnus le premier. Nous aimons d'autant mieux, avec M. de Luynes, à rappeler les auteurs de ces découvertes, qu'on s'approprie assez facilement le bien d'autrui. Elle nous fournit un niphal incontestable dans נגזלתי, un infinitif de piel dans קצות, le pluriel אנחנו, l'orthographe particulière de אית comme particule du régime direct, la forme לם pour להם, et d'autres formes encore qu'il appartient plutôt à un travail particulier de signaler. Plus de doute possible sur l'identité de l'idiome de la Phénicie et celui des Hébreux, et, en voyant la langue de l'Écriture employée au récit de la construction des temples de Baal, d'Astarté et d'autres divinités mentionnées dans notre inscription, on est peut-être fondé à se demander si les langues sémitiques sont en effet entièrement monothéistes dans leur origine, et s'il n'a pas fallu, au contraire, qu'elles se dépouillassent de certains éléments polythéistes avant de servir d'expression à la croyance pure des descendants d'Abraham et aux inspirations élevées d'Isaïe?

J. DERENBOURG.

«fecit et renovavit cum exsultatione,» nous adopterions עַם גול «populus Gauli.» Gaulus (Γαυλός), aujourd'hui Goze, était le nom d'une île très-connue, voisine de Malte, et appartenant aux Carthaginois (Étienne de Byzance, *s v.*). La proximité de l'endroit où cette pierre a été découverte vient à l'appui de notre opinion. Ces mêmes mots, qui se retrouvent à la fin de l'inscription, étaient probablement précédés du nom de la fonction qu'exerçait dans la dème de Gaulos le dernier personnage nommé sur le monument. D'après le témoignage d'Hérodote (III, 136), les Sidoniens nommaient leurs vaisseaux *γαῦλος*, et cette concordence entre le nom de l'île et d'un navire ne paraît pas fortuite, si l'on pense que *ναῦς* et *νῆσος* semblent avoir la même racine, et que אִי, en hébreu, pourrait bien être une contraction de אֳנִי.

SÉFER HARIKMA. Grammaire hébraïque de Jona ben-Gannach (Aboul-Walid Merwan Ibn-Djanah), traduite de l'arabe en hébreu par Jehuda Ibn-Tabbon. Publiée, pour la première fois, d'après les deux manuscrits de la Bibliothèque impériale de Paris, par B. Goldberg; revue et corrigée par Raphaël Kirchheim. Francfort-sur-le-Mein, 1856, in-8°, xiv, 252 pages.

Les lecteurs du Journal asiatique connaissent Aboul-Walid et son ouvrage, par la notice étendue et pleine d'une érudition variée et solide que M. Munk a donnée de ce savant grammairien, dans l'année 1850 de ce recueil. Gesenius, dans l'introduction à son Dictionnaire hébreu, avait parlé avec une haute estime de l'*excellent* Dictionnaire ou كتاب الاصول d'Aboul-Walid, et montré, par quelques exemples, combien la lexicographie moderne pourrait encore apprendre de ce juif espagnol du xᵉ siècle. On entrevoyait, par la préface arabe de la Grammaire, publiée et accompagnée d'une traduction française, par M. Munk, que l'exposition et l'interprétation de certains phénomènes de l'hébreu pouvaient aussi profiter largement d'une connaissance complète du *Kitâb allomâ'* «Livre des Parterres émaillés», dont le *Séfer Harikma* est la traduction hébraïque. M. Goldberg, qui fouille depuis plusieurs années dans les manuscrits hébreux de la Bibliothèque impériale, a donc rendu un véritable service aux hébraïsants, en leur donnant en entier le texte hébreu de cette grammaire, d'après la version de Jehuda ibn-Tabbon, le chef de cette famille de traducteurs qui a rendu accessibles, aux juifs de la France méridionale surtout, les ouvrages de philosophie et de grammaire composés en arabe par leurs coreligionnaires d'Espagne. Ce sont les deux manuscrits 473 et 490 de l'ancien fonds hébreu de la Bibliothèque impériale qu'on a collationnés pour cette publication, qui s'est faite à Francfort sous les yeux d'un homme aussi instruit que zélé pour le progrès de cette littérature, M. Kirchheim. Plusieurs autres savants, tels que M. S. D. Luzzato, à Padoue, ont été consultés pour les passages difficiles. Malheureusement

toutes ces précautions n'ont pas préservé le texte d'un certain nombre de fautes, qu'une révision des épreuves sur les manuscrits aurait pu prévenir.

Certes, en publiant plutôt la version hébraïque que l'original arabe, qui se trouve à Oxford, M. Goldberg a eu en vue le grand nombre d'israélites, de l'Allemagne surtout, qui s'intéressent aux travaux de cette nature et qui ne savent point l'arabe. Mais, du point de vue de la science, il est regrettable que cette nouvelle publication ne soit pas faite dans les conditions d'intelligence et de correction que l'original seul aurait pu donner. En comparant la préface d'Aboul-Walid dans la traduction avec l'édition arabe, nous nous sommes confirmé davantage dans cette opinion. Un grand nombre de fautes ont été corrigées par M. Luzzato, probablement sur le travail de M. Munk. Une partie reste néanmoins tout à fait inintelligible sans le texte arabe, *Journal asiatique*, 1850, II, p. 410 et 411. L'ouvrage lui-même suppose partout une connaissance complète du système et de la terminologie des grammairiens arabes, et bien qu'on soit habitué à la traduction d'un grand nombre de ces termes en hébreu par les travaux d'Ebn-Ezra, Kim'hi et autres, on n'en est pas moins arrêté dans la lecture du *Séfer Harikma* par certaines expressions que les grammairiens postérieurs à Aboul-Walid n'ont pas adoptées, et pour lesquelles il faut chercher, avant tout, l'équivalent arabe, avant d'en pénétrer le sens. Tels sont les termes כלי, pour ظرف; הכרה, pour تمييز (p. 21); ענין, pour حال (*ibid.*); ce dernier mot est en même temps employé pour rendre معنى en arabe. Mais pour citer un exemple frappant, on peut voir, p. 15, les termes המוחל בו (المبتدا به), הגדת המוחל בו (خبر المبتدا به), et la phrase ותבא על הפועל לדמותו במוחל בו, évidemment la traduction des mots arabes وتجى على الفاعل لشبهه بالمبتدا به, qui se rapportent à la différence entre l'*inchoatif* et l'*agent* (voy. entre autres, de Sacy, *Grammaire arabe*, II, n° 946), dont je n'ai vu aucune trace chez les successeurs de notre grammairien. — J. D.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

ADRESSÉE À M. REINAUD, PAR M. BARBIER DE MEYNARD,

ATTACHÉ A LA LÉGATION DE FRANCE EN PERSE.

Téhéran, 10 février 1856.

Monsieur et cher maître,

« . . . . La rapide décadence qui, depuis plus d'un siècle, entraîne la Perse vers une ruine inévitable et prochaine, n'a pas moins été fatale aux lettres qu'à toutes les branches de l'ancienne civilisation iranienne. J'ai été convaincu de cette fâcheuse vérité dès mon arrivée à Bouchir, et tout ce que j'ai vu sur mon passage n'a pu que confirmer mes déceptions. J'étais entré sur le territoire persan le cœur plein d'illusions; en voyant cette terre pour ainsi dire vierge d'Européens, en passant au milieu de ces villes si riches de souvenirs, je me flattais de l'espoir de pouvoir, à l'aide de recherches consciencieuses, arriver à la découverte de quelques documents précieux, sinon pour l'époque anté-islamique, au moins pour l'histoire des nombreuses dynasties musulmanes qui se sont disputé ce malheureux pays. C'est à Ispahan même que j'ai été détrompé. Les titres de plusieurs ouvrages orientaux, presque populaires en Europe, n'avaient jamais frappé l'oreille des graves mollahs, en qui j'espérais trouver d'utiles auxiliaires. Le fanatisme venait s'ajouter à l'ignorance pour me dérouter, et j'ai quitté l'ancienne capitale de la Perse avec la douloureuse conviction que, si des trésors sont encore renfermés dans les mosquées, dans les *medressès* ou dans l'*enderoun* de quelque insouciant mirza (et je suis porté à croire à l'existence de ces trésors), ils resteront enfouis sous l'influence de l'incurie ou de l'oubli, jusqu'au jour fatalement marqué, où un voisin tout-puissant enrichira de ces dépouilles ses bibliothèques, déjà grossies par la conquête. Jusque-là les vers, le feu et les Afghans auront le temps d'exercer bien des ravages. Je dois à l'obligeance du gou-

verneur d'Ispahan des renseignements qui me portent à croire que plusieurs des plus anciens écrits de l'ère musulmane se trouvent, soit dans le Fars, soit à Yezd, et même dans le Belouchistan. Un mirza de mes amis a vu les noms de *Abou-Mikhaf*, de *El-Djahez*, d'*Ibn Kotaïba*, mentionnés dans le catalogue des livres qui, du palais des sefevis, ont passé dans les wakf d'Ispahan. Il en résulte que la vieille littérature, celle des IIe et IIIe siècles de l'hégire, se trouve encore à l'état de gisement dans le sud de la Perse; mais qu'il est impossible de se procurer aucun de ces ouvrages, soit en original, soit en copie. L'influence du *toman* (monnaie d'or valant à peu près 12 francs) est cependant toute-puissante ici, et il ne faut rien moins que les préjugés schiites contre les étrangers, pour lutter contre la fascination du *Pichkech*. Je dois ajouter aussi qu'il y a quelques années un amateur, plus puissant qu'éclairé, a mis toutes les ressources de la diplomatie à la disposition de ses recherches, et a réussi, à force de petites intrigues, de petites corruptions, et, au besoin, en parlant en maître, à appauvrir les bibliothèques déjà si délabrées de Téhéran. La méfiance s'est accrue, et le zèle de mon puissant prédécesseur a beaucoup nui à mes propres recherches. Il serait injuste de dire que tout sentiment littéraire a disparu, comme tant d'autres excellentes choses, chez les Persans du XIXe siècle. Les poëtes classiques, Sadi, Hafiz, Molla Roumi, Nizami, et, au premier rang, Firdoussi, sont encore lus, cités et déclamés dans toutes les classes de la société. Le schah, outre son poëte royal, est toujours accompagné d'un *Schah-Namè khôn* «lecteur du *Schah-Namè*», dont les puissants poumons donnent aux exploits de Rustem une popularité nouvelle. Enfin, les presses lithographiques de Téhéran et de Tébriz ont déjà enfanté plusieurs éditions de ces œuvres illustres. A ce propos, je dirai quelques mots de l'état de l'imprimerie en Perse. Au commencement du siècle, un ambassadeur persan, à Londres, acheta une imprimerie, avec une quantité considérable de types en caractères nestaliks, et l'envoya à Tébriz, où le prince Abbas Mirza fit imprimer une tren-

taine d'ouvrages, tant les poëtes les plus estimés, que les écrits théologiques en renom. Depuis lors, les presses de Tébriz ont rarement gémi. Sous Mehemmed schah, l'on importa à Téhéran l'art de la lithographie; mais entre les mains des Persans, les arts dégénèrent bien vite, et, à de rares exceptions près, les éditions faites à Téhéran ne sont ni très-nettes, ni très-correctes. Dans le principe, un comité de savants travaillait longtemps sur un manuscrit, le collationnait, en marquait les variantes avant de le faire publier.

Les encouragements ayant manqué, ce travail a cessé, et on laisse à la Providence le soin de diriger l'exécution des livres publiés. Quoi qu'il en soit, le chiffre des ouvrages lithographiés à Téhéran s'élève à quatre-vingts pour les écrivains persans, et à cinquante pour les auteurs arabes. Il est bien entendu que la théologie, la controverse schiite, ou les contes bleus dominent dans cette nomenclature. Cependant le *Rouzet us-séfa*, le *Habib us-sier*, le *Khamsei nizami*, le *Kulliati Saadi*, le *Zinet al-moumenin*, et quelques autres, se recommandent par leur bonne exécution et leur utilité. Le prix, d'ailleurs, en est assez élevé, et les mêmes ouvrages, imprimés à Bombay avec une grande supériorité, sont beaucoup moins chers. Malheureusement ils sont presque introuvables en Perse.

Le Gouvernement lui-même a fait les frais de la publication des œuvres de Mirkhond et de Khondémir, et un savant professeur du collége royal achève maintenant la suite de ces chroniques jusqu'à nos jours. Son travail renferme de précieux détails sur les tribus du nord et de l'est de la Perse.

Il me reste maintenant, Monsieur, à vous donner la liste des manuscrits que j'ai été à même d'acquérir, non sans des difficultés de tout genre.

Sur une trentaine d'ouvrages qui composent ma collection, voici ceux que je crois dignes de l'attention des amateurs :

1° Un premier volume du *Djami et-Tévarikh* de Rachid Eddin;

2° Le *Djihan kouchaï* de Djonaïni;

3° Le *Tarikh Akberi*, ou Histoire d'Akber Schah, plein de curieux renseignements sur l'Inde;

4° Le *Tarikhi Gouzidè* de Hamd Allah Moustofi;

5° Le *Adjaib el-Makhloukat* du même (curieux par ses nombreuses enluminures);

6° Le *Nouzhet el-Qouloub;*

7° Le *Heft Eklim* d'Ahmed Razi, exemplaire très-soigné;

8° Le *Ferheng Surouri*, excellent dictionnaire pour la lecture des poëtes;

9° Le *Modjmel el-Hikmet*, ou Résumé encyclopédique des connaissances orientales au xe siècle de l'hégire;

10° et 11° Deux résumés historiques sans noms d'auteurs, mais utiles pour les dates et l'orthographe des noms propres;

12° Un dictionnaire turc oriental-persan du célèbre Névaï. (La publication de cet utile ouvrage avait été commencée ici; mais elle a été abandonnée faute de fonds; j'ai acquis un des exemplaires qui servaient à cette publication.)

13° Le *Sahifè es-Safa*, recueil intéressant de traditions musulmanes (en arabe);

14° Le *Tarikhi Alefi*. Cette grande et très-précieuse compilation historique, que je crois inconnue en Europe, est le vrai diamant que le hasard m'a fait rencontrer au milieu de tout ce clinquant. Je prépare une notice sur l'auteur et le plan de l'ouvrage qui, j'espère, ne sera pas dénuée d'intérêt pour les lecteurs du Journal asiatique. Ce vaste recueil, in-folio de près de mille pages d'une écriture extrêmement serrée, mais lisible, a été copié à grands frais pour la bibliothèque particulière de feu Mohammed Schah; des circonstances tout exceptionnelles l'ont fait tomber entre mes mains. L'auteur a suivi le plan d'Ibn el-Athir dans son *Kiamil;* les événements les plus importants, les grandes catastrophes physiques, les morts illustres y sont relatés année par année, depuis l'an 1 jusqu'à l'an 920 de l'hégire. Les plus précieux et les plus rares travaux historiques arabes ou persans sont condensés dans cette compilation intelligente, écrite d'un style très-simple et précis sans être obscur. Si, comme je le

présume, cet ouvrage n'existe dans aucune des bibliothèques de l'Europe, je ne regretterai ni les peines, ni les nombreux *bagchich* que cette acquisition a exigés.

M. le baron de Hammer-Purgstall vient de faire paraître le premier volume de l'Histoire des Mongols de Perse par Wassaf (*Geschichte Wassaf's persisch herausgegeben und deutsch übersezt* von Hammer-Purgstall. Vienne, 1856, in-4°). Wassaf prend l'histoire de cette branche des Djenguiskhanides dès l'origine, et la conduit jusqu'à son temps, sous Abou Saïd, au commencement du XIVe siècle de notre ère; il parle assez sommairement des princes antérieurs, mais avec beaucoup de détails des règnes d'Arghoun, de Ghasan, de Khodabendeh et d'Abou Saïd, princes dont il était contemporain et à la cour desquels il a vécu. Son style est tout ce qu'on peut s'imaginer de plus orné; c'est un véritable parterre de fleurs de rhétorique, en prose souvent rimée et partout parsemée de vers arabes et persans; mais sous cette enveloppe poétique se cache un véritable historien, qui nous donne des renseignements importants sur une partie très-curieuse de l'histoire orientale, et nous initie en même temps dans la vie littéraire de ces cours mongoles. M. de Hammer est le premier qui ait fait connaître Wassaf en Europe; il s'en est servi dans beaucoup de ses ouvrages, surtout dans son Histoire des Ilkhans, et a annoncé, il y a vingt ans dejà, qu'il s'occupait d'une traduction de cet auteur, hérissé de difficultés. En 1847, l'Académie des sciences de Vienne décida que le texte et la traduction de Wassaf seraient publiés à ses frais; mais la gravure d'un caractère ta'lik, qui devait servir à l'impression du texte, retarda l'exécution de l'ouvrage. A la fin, le premier volume de ce nouveau monument du savoir et de l'infatigable activité de M. de Hammer a paru; le texte est imprimé avec le nouveau caractère ta'lik; la traduction allemande est en prose rimée partout où l'original le demande, et les morceaux de

poésie sont traduits en vers. Il est bien à désirer que le reste de l'ouvrage paraisse dans un aussi court délai que possible, pour que le monde savant puisse jouir de la nouvelle source d'instruction historique et littéraire qui lui est ouverte, d'autant plus que les manuscrits de Wassaf sont fort rares et que, par exemple, la Bibliothèque impériale de Paris n'en possède qu'un seul. On ne saurait trop louer l'Académie de Vienne de l'emploi qu'elle fait de ses ressources, en publiant des ouvrages comme celui de Wassaf, qui resteront éternellement les sources véritables de l'histoire, et qui, dans les circonstances actuelles, ne sauraient être imprimés que par des corps publics qui peuvent et doivent faire des sacrifices dans l'intérêt de la science. — J. M.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Le troisième volume des *Voyages d'Ibn Batoutah* ayant paru, *les membres de la Société* peuvent le faire prendre au bureau de la Société, au prix de 5 francs; *les membres de la Société orientale allemande*, chez M. Brockhaus, libraire à Leipzig, au prix de 1 $\frac{1}{2}$ thaler. Le *public* le trouvera à Paris, chez M. Duprat, au prix de 7 fr. 50 c.; à Leipzig, chez M. Brockhaus, au prix de 2 thaler; à Londres, chez MM. Williams et Norgate, au prix de 6 sh. 6 d. On trouvera au même prix, chez les mêmes libraires, les deux premiers volumes de l'ouvrage.

Rigaut sculp.

Imp. I. Chardon aîné 30 r. Hautefeuille Paris.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI 1856.

ESSAI

SUR L'INSCRIPTION PHÉNICIENNE

DU SARCOPHAGE D'ESCHMOUN-'ÉZER,

ROI DE SIDON[1],

PAR M. S. MUNK.

L'inscription tumulaire du roi Eschmoun-'ézer a, à juste titre, attiré l'attention du monde savant, et produit une vive sensation parmi les orientalistes. Non-seulement c'est le premier monument phénicien trouvé sur le sol même de la Phénicie; mais il surpasse tous les monuments connus jusqu'ici, y compris même celui de Marseille, tant par l'étendue de son inscription, que par les renseignements importants qu'il nous fournit sur la structure de la langue phénicienne et sur ses intimes rapports avec l'hébreu. Aucune inscription, pas même celle de

[1] L'inscription d'Eschmoun-'ézer donnant lieu à un grand nombre d'interprétations presque simultanées, je trouve qu'il est juste de marquer la date précise du travail de M. Munk. Le mémoire, tel qu'il paraît aujourd'hui, m'a été remis par l'auteur le 6 avril. J. M.

Marseille, ne prouve, avec une égale évidence, la ressemblance, je dirai même, la presque identité des deux langues. Et je crois pouvoir affirmer qu'il suffit de bien séparer les mots et d'y ajouter les lettres quiescentes et les points-voyelles, pour qu'avec une médiocre connaissance de l'hébreu, on puisse la lire couramment et en donner sur-le-champ la traduction. A mon avis, il n'y a dans ce document qu'un très-petit nombre de mots et de formes grammaticales qui diffèrent de l'hébraïsme biblique, et celui-ci fournit même, presque toujours, le moyen d'interpréter ces quelques exceptions. Le style est généralement très-pur et souvent très-élégant, et dans quelques passages on remarque un certain élan poétique et une concision qui rappellent la parole énergique et serrée des poëtes hébreux.

Ce que je viens de dire impose de plus en plus à l'interprète des monuments phéniciens l'obligation de se familiariser avec le mécanisme du style biblique, et d'éviter ces phrases excentriques que trop souvent nous avons vues paraître dans l'explication des inscriptions. Il ne suffit pas de posséder parfaitement la grammaire hébraïque, il faut encore une grande habitude de la phraséologie, et une certaine intuition qui permette d'embrasser promptement l'ensemble avant d'aborder l'analyse des détails. De cette manière, on parvient à deviner des mots même inconnus, et à en préciser quelquefois le sens, sans pouvoir le démontrer par des exemples. Ainsi tout le monde reconnaît sur-le-champ que, dans notre ins-

cription, le mot חלת ne peut signifier autre chose que « cercueil » ou « sarcophage », quoique ce mot n'existe ni en hébreu, ni dans aucun autre dialecte sémitique; et, de même, avec une intuition plus exercée, on arrive à fixer le sens de quelques autres mots qui se font reconnaître avec moins de promptitude.

La facilité avec laquelle une grande partie de l'inscription de Sidon s'offre à l'intelligence de l'interprète, et le grand intérêt qui s'attache nécessairement à ce monument, ont été un appât qui a promptement fait surgir plusieurs traductions remarquables. Les interprétations publiées jusqu'ici, sans épuiser le sujet dans tous ses détails, ont donné une juste idée de l'ensemble de l'inscription. S'il nous est permis d'émettre une opinion sur les différents mémoires parvenus à notre connaissance, nous mettrons au premier rang le beau travail de M. le duc de Luynes[1], et les explications partielles du digne successeur de Gesenius, M. Rœdiger[2]; l'un et l'autre ont su se préserver de ces écarts que nous déplorons si souvent dans des travaux de cette nature. Nous ne comprenons pas que le premier de ces deux savants[3], toujours si sobre d'interprétations trop recherchées,

[1] *Mémoire sur le sarcophage et l'inscription funéraire d'Esmunazar, roi de Sidon.* Paris, 1856, grand in-4°.

[2] *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. IX, 3ᵉ cah.

[3] Je sais que M. de Luynes a reconnu lui-même la véritable leçon avant d'imprimer son travail; mais par un excès de scrupule, il n'a voulu changer quoi que ce soit à la lecture qu'il avait faite devant l'Académie des inscriptions. — J. M.

ait hésité à reconnaître le pronom אנחן « nous », et l'ait transformé en un nom propre « Onchanna ». Le travail de M. Dietrich[1], professeur à Marbourg, le premier qui ait été publié sur notre inscription, nous paraît jeter du jour sur quelques-unes des difficultés qu'elle renferme, et il nous semble que ce travail, malgré son imperfection, a été trop sévèrement jugé par M. Hitzig[2]. Selon ce savant, l'explication de M. Dietrich n'aurait qu'un seul mérite qui la sauve d'une condamnation absolue; ce serait celui d'avoir reconnu que, dans la seizième ligne, il est question de la dérivation de la rivière du *Bostrenus*. Mais ce qu'il y a de fâcheux pour M. Dietrich, ainsi que pour M. Hitzig, qui adopte son explication sur ce point, c'est que, en réalité, le mot בשחרת n'existe pas dans l'inscription, et qu'on y lit distinctement עשחרת; mais en revanche, M. Dietrich me paraît avoir mieux compris que M. Hitzig deux passages des lignes 5 et 19, ainsi qu'on le verra plus bas. Quant à M. Hitzig, il nous semble qu'il s'est souvent laissé entraîner trop loin par sa sagacité et sa grande science philologique, et qu'il n'a pas su lui-même éviter les écueils qu'il signale, avec tant de raison, dans la préface de son écrit, en blâmant ce langage étrange créé par l'imagination des interprètes, et *qui ressemble si peu*, dit-il, *à la manière dont s'expriment les gens raisonnables*. (*Préface*, p. v.) Deux autres interprétations ont paru

[1] *Zwei Sidonische Inschriften*, etc. Marbourg, 1855, in-8°.

[2] *Die Grabschrift des Eschmunazar*. Leipzig, 1855, in-8°. Préface, p. IV.

en Amérique[1]; mais je ne les connais que fort imparfaitement. Enfin, M. l'abbé Bargès n'a publié jusqu'ici qu'une simple traduction, qu'il promet d'appuyer plus tard d'un mémoire détaillé[2].

Malgré tous ces efforts réunis, les véritables difficultés de l'inscription de Sidon ne paraissent pas encore assez complétement éclaircies pour qu'on ne soit pas tenté de chercher de nouvelles solutions, et l'on me pardonnera, en faveur du vif intérêt qu'inspire ce sujet, de venir apporter mon faible tribut d'investigation, afin de jeter un nouveau jour, s'il est possible, tant sur quelques détails difficiles de l'inscription, que sur la suite générale du discours.

Malheureusement, je n'ai plus de titres pour aborder les questions de paléographie, la perte totale de la vue me mettant dans l'impossibilité d'examiner par moi-même les signes originaux; mais la lecture qui m'a été faite des différentes transcriptions hébraïques, m'a mis à même, je crois, de me former une idée exacte du texte phénicien. Ce texte, d'ailleurs, est, assure-t-on, d'une netteté qui donne rarement lieu au doute, si ce n'est, toutefois, que les lettres ד et ר ne se présentent pas toujours à l'œil d'une manière bien distincte, ce qui laisse à l'interprète une certaine latitude. J'ai suivi principalement la transcription de M. le duc de Luynes, qui

[1] *Journal of the American oriental Society*, vol. V, n° 1. New-York, 1855, in-8°.

[2] Voy. *Revue de l'Orient*, etc. Février 1856, p. 156 et suiv.

me paraît être faite avec le plus de soin [1]; mais je me suis permis de m'en écarter dans un petit nombre d'endroits, notamment pour ce qui concerne les deux lettres en question, en me rattachant à d'autres autorités. Ma situation me servira aussi d'excuse, si ma mémoire quelquefois me fait défaut pour attribuer toujours à chacun de mes devanciers la part de mérite qui lui revient dans l'interprétation. Je m'attacherai, d'ailleurs, principalement aux passages que personne, à ma connaissance, n'a expliqués d'une manière satisfaisante.

Qu'il me soit permis, avant d'entrer en matière, d'appeler l'attention du lecteur sur plusieurs mots que j'avais cru deviner dans l'inscription de Marseille, et sur lesquels celle de Sidon ne peut plus laisser le moindre doute. Tels sont notamment le pronom démonstratif ז, le mot פר (פְּרִי) «fruit», et le verbe subst. כן «être»; ce dernier se retrouve ici avec une évidence que des idées préconçues peuvent seules faire méconnaître. Aussi MM. Rœdiger et Hitzig ont-ils admis ce verbe sans aucune réserve.

J'ai eu également la satisfaction de voir admettre, par les hommes les plus compétents, quelques autres mots de l'inscription de Marseille, dont j'avais déterminé le sens par conjecture, tel que le mot ברץ « su-

[1] Grâce à l'obligeance de M. de Luynes, nous sommes à même de mettre sous les yeux du lecteur la belle planche phénicienne qui accompagne le travail du savant académicien. Nous avons eu soin de noter dans notre commentaire les passages que nous avons cru cependant devoir lire autrement que M. de Luynes.

rabondance », ligne 20, approuvé par M. Ewald, צועת « sacrifice », et les mots difficiles קצרת ויצלת « prosecta et ablegmina », que M. Movers, dans son mémoire sur l'inscription de Marseille, avait, ainsi que tous les autres interprètes, considérés comme des verbes, et sur lesquels, dans un écrit plus récent, il dit avoir changé d'avis, en leur prêtant précisément le sens que je leur avais reconnu [1]. Même le pluriel irrégulier גנן « jardins » et les mots עץ « fleur », שצף « espèce de lotus », et חות « plante bulbeuse » (ligne 11), dont je n'avais indiqué le sens qu'avec beaucoup d'hésitation et d'une manière dubitative, ont été admis sans réserve par M. Blau [2].

Quant au mot אדם, j'avais cru, dans l'inscription de Marseille, devoir le prendre dans le sens de דם « sang », que me paraissait exiger l'ensemble de la phrase dans les lignes 14 et 16 [3]. Après avoir motivé ma traduction par divers arguments basés sur des

[1] Voy. *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, par Ersch et Gruber, t. XXIV, art. *Phönizien*, p. 440. M. Movers traduit les mots משאת ז קצרת ויצלת par « donum præsiciarum et ableginum »; et dans une note, il ajoute : « c'est ainsi que je lis et que j'explique *maintenant* les passages de l'inscription de Marseille, lignes 3, 4, 6, 10, 13. »

[2] *Die Inschrift von Eryx*, dans le *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. III, p. 446, note.

[3] Outre le passage de saint Augustin qui vient à l'appui de cette explication, M. Movers (*loc. cit.* p. 430, note 44) croit pouvoir encore citer un passage de Lucien (*De Syria dea*, § 8), où le nom du fleuve Adonis paraît être étymologiquement en rapport avec le mot אדם « sang », de sorte qu'Adonis serait corrompu d'Adomi (אדמי).

considérations philologiques et historiques, j'ai exprimé *subsidiairement* un doute sur l'existence du mot אָדָם « homme » dans la langue phénicienne[1]. L'inscription de Sidon, il est vrai, ne permet plus de doute à cet égard; il s'agit donc ici d'un *doute dissipé,* et non pas, comme le dit M. le duc de Luynes, p. 79, *d'un argument victorieusement réfuté.* En effet, mes *arguments* étaient entièrement indépendants de ce doute, et je persiste à croire que, dans la ligne 14 de l'inscription de Marseille, tout hébraïsant reconnaîtra l'impossibilité absolue d'admettre la traduction de M. Judas, complétement en opposition avec toutes les règles de construction des langues sémitiques; car, comme je l'ai dit (voy. *loc. cit.* p. 508), ces règles auraient exigé que le verbe dont אדם « homme » est supposé être le sujet fût placé immédiatement après le pronom relatif אש. Quant aux mots האדם מחמת, ces mots, se trouvant isolés de ce qui a pu précéder et de ce qui suit, admettent toute interprétation qu'on voudra; et il est probable qu'ils ont ici le même sens que dans les deux passages de l'inscription de Sidon (lignes 11 et 22), sens qui a échappé jusqu'ici à tous les interprètes, ainsi qu'on le verra plus loin.

Pour faciliter le coup d'œil sur l'ensemble de notre inscription, j'en indiquerai ici rapidement le contenu en divisant le tout en six paragraphes.

§ 1. Épigraphe du discours prêté au roi Esch-

[1] Voy. *Journal asiatique*, novembre-décembre 1847, p. 508-511, et p. 515.

moun-'ézer par l'auteur de son épitaphe. (Jusqu'au mot לאמר, ligne 2.)

§ 2. Le roi de Sidon parle de sa mort prématurée et du lieu de sépulture qu'il s'était fait construire de son vivant. (Du mot נגזלת, fin de la ligne 2, jusqu'au mot בנת, ligne 4.)

§ 3. Il adjure tous les gouvernants et tous les gens du peuple des temps à venir de ne pas violer son lieu de sépulture. (Du mot קנמי, ligne 4, jusqu'au mot שני, ligne 6.)

§ 4. Il prononce des imprécations contre ceux qui violeraient son tombeau, et les menace de grands malheurs, eux et leur postérité, leur prédisant qu'ils seraient comme lui-même, une souche stérile. (Des mots אך אם, lignc 6, jusqu'aux mots אל מת, ligne 13.)

§ 5. Deuxième partie du discours où le roi, après quelques indications sur sa généalogie et celle de sa mère, parle des temples qu'ils ont élevés en commun dans la ville de Sidon, sur laquelle il implore la bénédiction des dieux. (Des mots אנך כאנך, lig. 13, jusqu'au mot לעלם, ligne 20.)

§ 6. Le roi répète, en terminant, son adjuration et son imprécation contre ceux qui violeraient son tombeau. (Du mot קנמי, ligne 20, jusqu'à la fin.)

Voici maintenant la transcription du texte phénicien en caractères hébreux, accompagnée d'une traduction en hébreu biblique ponctuée, qui, comme je l'ai annoncé plus haut, ne diffère du phénicien que par un très-petit nombre de mots et de formes grammaticales :

TRANSCRIPTION DU TEXTE PHÉNICIEN.

I.

בירח[1] בל בשנת עסר וארבע··· למלכי מלך אשמנעזר מלך
צדנם בן[2] מלך תבנת מלך צדנם דבר מלך אשמנעזר מלך צדנם
לאמר

II.

נגזלת בל[3] עתי בן מסך ימם אז דמית מבן אל מרת ושכב אנך
בחלת ז ובקבר ז במקם[4] אש בנת

III.

קנמי את כל ממלכת וכל אדם אל יפתח אית משכב ז ואל[5]
יבקש בן מנם כ אי שם בן מנם ואל ישא אית חלת משכבי ואל
יעמסן[6] במשכב ז עלת משכב שני

IV.

אף אם אדמם ידברנך אלת שמע ברנם כ כל ממלכת וכל[7]
אדם אש יפתח עלת משכב ז אם אש ישא אית חלת משכבי אם
אש יעמסן במשכב[8] ז אל יכן לם משכב את רפאם ואל יקבר
בקבר ואל יכן לם בן וזרע תחתנם[9] ויסגרנם האלנם הקדשם את
ממלכ(ת) אדר אש משל בנם לקצתנם[10] אית ממלכת אם אדם הא
אש יפתח עלת משכב ז אם אש ישא אית חלת[11] ז ואית זרע
ממל(כ)ת הא אם אדם מהמת אל יכן לם שרש למט ופר[12] למעל

TRADUCTION HÉBRAÏQUE.

I.

בְּיֶרַח בּוּל בִּשְׁנַת אַרְבַּע עֶשְׂרֵה לְמָלְכִי [אֲנִי] הַמֶּלֶךְ אֶשְׁמָנְעֶזֶר מֶלֶךְ צִידֹנִים בֶּן־הַמֶּלֶךְ תַּבְנִת מֶלֶךְ צִידֹנִים דִּבֶּר הַמֶּלֶךְ אֶשְׁמָנְעֶזֶר מֶלֶךְ צִידֹנִים לֵאמֹר׃

II.

נִגְזַרְתִּי בְּלֹא עִתִּי בֶּן יָמִים מִסְפָּר אָז נִדְמֵיתִי מִבֵּן אֵל מָוֶת וְשֹׁכֵב אָנֹכִי בָּאָרוֹן הַזֶּה וּבַקֶּבֶר הַזֶּה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר בָּנִיתִי׃

III.

הִשְׁבַּעְתִּי אֶת־כָּל־מַמְלָכָה וְכָל־אָדָם לְבִלְתִּי יִפְתְּחוּ אֶת הַמִּשְׁכָּב הַזֶּה וְאַל יְבַקְשׁוּ בָנוּ מַטְמוֹנִים כִּי אֵין שָׁם בָּנוּ מַטְמוֹנִים וְאַל יִשְׂאוּ אֶת אֲרוֹן מִשְׁכָּבִי וְאַל יַעַמְסוּנִי בְּמִשְׁכָּב הַזֶּה עֲלִית מִשְׁכָּב שֵׁנִי׃

IV.

אַף אִם אָדָם תְּדַבֵּרְנָה לְךָ הָאָלוֹת שְׁמַע בְּרָגָם׃ כִּי כָל־מַמְלָכָה וְכָל־אָדָם אֲשֶׁר יִפְתְּחוּ עֲלִית הַמִּשְׁכָּב הַזֶּה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׂאוּ אֶת אֲרוֹן מִשְׁכָּבִי אוֹ אֲשֶׁר יַעַמְסוּנִי בְּמִשְׁכָּב הַזֶּה אַל יְהִי לָמוֹ מִשְׁכָּב אֶת־רְפָאִים וְאַל יִקָּבְרוּ בְּקֶבֶר וְאַל יְהִי לָמוֹ בֵּן וָזֶרַע תַּחְתָּם וְיַסְגִּירוּם הָאֱלֹהִים הַקְּדוֹשִׁים אֶל־מַמְלְכוּת אַדִּיר אִישׁ מֹשֵׁל בָּם לְקַצּוֹתָם׃ אֶת הַמַּמְלָכָה אוֹ הָאָדָם הַהוּא אֲשֶׁר יִפְתְּחוּ עֲלִית הַמִּשְׁכָּב הַזֶּה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׂאוּ אֶת הָאָרוֹן הַזֶּה וְאֶת זֶרַע הַמַּמְלָכָה הַהִיא אוֹ הָאָדָם מֵהַמֵּתִים׃

ותאר בחים תחת שמש כאנך נחן נגזלת בל עתי בן מסך[13] ימם אז דמית מבן אל מת

V.

אנך כאנך אשמנעזר מלך צדנם בן מלך[14] תבנת מלך צדנם בן בן מלך אשמנעזר מלך צדנם ואמי אמעשתרת כהנת[15] עשתרת רבתן המלכת בת מלך אזמנעזר מלך צדנם אש בנן אית בת אלנם[16] אית· · · · · ·ת בצדן ארץ ים וישרן אית עשתרת שם מאדרם ואנחן אש[17] בנן בת לאשמנ· · ·ד שען יד לל בהר ויש בני שם מאדרם ואנחן אש בנן בתם לאלן[18] צדנם בצדן ארץ ים בת לבעל צדן ובת לעשתרת שם בעל ועד יתן לן אדן מלכם אית[19] דאר ויפי ארצת דגן האדרת אש בשד שרן למדת עצמת אש פעלת ויספנן מעלת[20] גבל ארץ לכנן כל צדנם לעלם

VI.

קנמי את כל ממלכת וכל אדם אל יפתח עלתי ואל[21] יער עלתי ואל יעמסן במשכב ז ואל ישא אית חלת משכבי לם יסגרנם אלנם[22] הקדשם אל ויקצן הממלכת הא והאדם מהמת וזרעם לעלם

אַל יְהִי לָמוֹ שֹׁרֶשׁ לְמַטָּה וּפְרִי לְמַעְלָה וְתֹאַר בַּחַיִּים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
כָּמוֹנִי הָאֹבֵד [אֲשֶׁר] נִגְזַרְתִּי בְּלֹא עִתִּי בֶּן יָמִים מִסְפָּר אָז נִדְמֵיתִי
מִבֵּן אֶל מָוֶת׃

V.

אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא אֶשְׁמֻנְעֶזֶר מֶלֶךְ צִידֹנִים בֶּן־הַמֶּלֶךְ תַּבְנִת מֶלֶךְ
צִידֹנִים בֶּן בֶּן־הַמֶּלֶךְ אֶשְׁמֻנְעֶזֶר מֶלֶךְ צִידֹנִים וְאִמִּי אַמְעַשְׁתֹּרֶת כֹּהֶנֶת
עַשְׁתֹּרֶת גְּבִרְתֵּנוּ הַמַּלְכָּה בַּת הַמֶּלֶךְ אֶשְׁמֻנְעֶזֶר מֶלֶךְ צִידֹנִים׃ אֲשֶׁר
בָּנִינוּ אֶת בֵּית אֱלֹהִים אֶת···· בְּצִידֹן אֶרֶץ יָם וַיְשִׁרוּן אֶת־עַשְׁתֹּרֶת
שָׁם מַאַדִּירִים · וַאֲנַחְנוּ אֲשֶׁר בָּנִינוּ בַּיִת לְאֶשְׁמוּן···· מִשְׁעַן יָדוֹ
נָחָשׁ בָּהָר וַיֵּשֶׁב בְּנֵי־שֵׁם מַאַדִּירִים׃ וַאֲנַחְנוּ אֲשֶׁר בָּנִינוּ בָּתִּים
לֵאלֹהֵי צִידֹנִים בְּצִידֹן אֶרֶץ יָם בַּיִת לְבַעַל צִידֹן וּבַיִת לְעַשְׁתֹּרֶת
שְׁמֵי־בָעַל׃ וְעוֹד יִתְּנוּ לָנוּ אֲדֹנֵי מְלָכִים [שְׁנוֹת] דּוֹר וָדוֹר וְיֹפִי
אַרְצוֹת דָּגָן הָאַדֶּרֶת אֲשֶׁר בִּשְׂדֵי שָׁרוֹן לְגַמֵּל גְּדֹלוֹת אֲשֶׁר פָּעַלְתִּי
וַיּוֹסִיפוּ לָנוּ בָּמוֹת גְּבוּל אֶרֶץ לְכוֹנֵן כָּל־צִידֹנִים לְעוֹלָם׃

VI.

הִשְׁבַּעְתִּי אֶת־כָּל־מַמְלָכָה וְכָל־אָדָם לְבִלְתִּי יִפְתְּחוּ עָלַיתִי וְאַל
יְעָרוּ עָלִיתִי וְאַל יַעַמְסֻנִי בְּמִשְׁכָּב הַזֶּה וְאַל יִשְׂאוּ אֶת אֲרוֹן מִשְׁכָּבִי׃
לָמָּה יַסְגִּירוּם הָאֱלֹהִים הַקְּדוֹשִׁים הָאֵלֶּה וִיקַצּוּ הַמַּמְלָכָה הַהִיא
וְהָאָדָם מֵהַמֵּתִים וְזַרְעָם לְעוֹלָם׃

TRADUCTION.

I.

Au mois de boul, l'an XIV de mon règne; (de moi), le roi Eschmoun-'ézer, roi des Sidoniens, fils du roi Tabnith, roi des Sidoniens, Eschmoun-'ézer, roi des Sidoniens, parla en disant:

II.

J'ai été enlevé avant le temps, peu avancé en âge, lorsque, sans avoir de fils, je fus retranché pour la mort; et je suis couché dans ce cercueil et dans ce tombeau, dans le lieu que j'ai construit.

III.

J'adjure toute race royale et tout homme: qu'ils n'ouvrent pas cette couche (funèbre); qu'ils ne cherchent point auprès de nous de trésors; car personne n'a placé auprès de nous de trésors; qu'ils n'enlèvent pas le cercueil qui me sert de couche, et qu'ils ne me chargent pas, dans cette couche, de la chambre d'une seconde couche.

IV.

Quoique je sois réduit au silence, mes imprécations te parlent; écoute leur avertissement. Car toute race royale et tout homme qui ouvriront la chambre de cette couche, ou qui enlèveront le cercueil qui

me sert de couche, ou qui me chargeront dans cette couche, puissent-ils ne pas avoir de couche avec les *rephaïm* (les mânes), ni être ensevelis dans un tombeau, ni laisser fils et postérité à leur place! Puissent les dieux saints les livrer à la domination d'un (roi) puissant, d'un homme qui les tyrannise, de manière à les exterminer, (savoir) : cette race royale ou ces hommes qui ouvriront la chambre de cette couche, ou qui enlèveront ce cercueil, ainsi que la postérité de cette race royale ou de ces hommes du peuple! Qu'ils n'aient ni racine en bas, ni fruit en haut, ni figure parmi les vivants, sous le soleil, ainsi que moi, digne de miséricorde, qui ai été enlevé avant le temps, peu avancé en âge, lorsque, sans avoir de fils, j'ai été retranché pour la mort!

V.

Moi, je suis Aschmoun-'ézer, roi des Sidoniens, fils du roi Tabnith, roi des Sidoniens, petit-fils du Eschmoun-'ézer roi des Sidoniens; et ma mère est Am'aschtoreth, prêtresse de notre dame 'Aschtoreth, la reine, fille du roi Eschmoun-'ézer, roi des Sidoniens. (C'est nous) qui avons bâti le temple des dieux... à Sidon, sur la terre maritime; et les *Yeschouroun* y célèbrent 'Aschtoreth. C'est nous encore qui avons bâti sur la montagne un temple à Eschmoun...... qui a la main appuyée sur le serpent, et il y a des Sémites qui le célèbrent. C'est nous, enfin, qui avons bâti des temples aux dieux des Sidoniens, à Sidon, sur la terre maritime : un temple au Baal de Sidon,

et un temple à la 'Aschtoreth du ciel de Baal. — Puissent encore les maîtres des rois nous accorder la perpétuité, et la beauté des terres à blé magnifique qui sont dans les campagnes de Sarôn, en récompense des grandes choses que j'ai faites; et puissent-ils nous augmenter les hauteurs du territoire pour consolider tous les Sidoniens à jamais!

VI.

J'adjure toute race royale et tout homme : qu'ils n'ouvrent pas ma chambre, qu'ils ne démolissent pas ma chambre, qu'ils ne me chargent pas dans cette couche, et qu'ils n'enlèvent pas le cercueil qui me sert de couche, afin que ces dieux saints ne les abandonnent pas et n'exterminent pas la race royale, et les hommes du peuple, ainsi que leur postérité à jamais.

COMMENTAIRE.

I.

Le premier paragraphe n'offre aucune difficulté, et il a été suffisamment expliqué par mes devanciers. Je ferai observer seulement que le mois de boul, huitième mois des Hébreux (I *Rois*, VI, 38), ne correspond pas, comme le dit M. le duc de Luynes, à notre mois d'octobre, mais à celui de novembre, ou plutôt au mois lunaire d'octobre-novembre. Le septième mois des Hébreux, qui depuis l'époque des Séleucides devint le premier de l'année, sous le nom chaldéen de *tischeri*, correspond au teschrîn I des

Syriens, qui est le mois d'octobre, ou bien au mois lunaire de septembre-octobre; le huitième mois, par conséquent, est novembre, ou bien octobre-novembre. Gesenius a donc également commis une erreur en disant, dans son Dictionnaire, que le mois de boul était le mois lunaire de novembre-décembre. C'est ici, pour la première fois, que se révèle un nom de mois phénicien; car le prétendu mois de *marbé* ou *marpé* (מרבא ou מרפא), qu'on a cru découvrir dans quelques inscriptions[1], me paraît fort problématique; mais il est plus que probable que les noms des mois de זִו (mai ou avril-mai), et de איתנים (octobre ou septembre-octobre), dans le premier livre des Rois, ainsi que celui de אָבִיב, qu'on rencontre souvent dans le Pentateuque, appartenaient également à la langue phénicienne. Les mots למלכי מלך (en hébreu לְמָלְכִי אֲנִי הַמֶּלֶךְ) ne peuvent pas se rendre exactement en français, ni même en latin; on pourrait les rendre en grec par *τοῦ βασιλεύειν ἐμοῦ τοῦ βασιλέως*. Quant au nom du roi, je le prononce *Eschmoun-'ézer*, comme *Hadad-'ézer* (II *Sam.* VIII, 3 et suiv.); mais on pourrait aussi prononcer *'azar*.

II.

La première moitié de ce paragraphe, depuis נגזלת jusqu'à אלמת, présente de grandes difficultés à l'interprète; aussi, parmi les sept traductions jusqu'ici connues, n'en trouvons-nous pas deux qui soient

[1] Voy. *Mémoire* de M. Dietrich, p. 42.

d'accord. Pour donner une idée des difficultés de ce passage, je crois devoir mettre sous les yeux du lecteur les sept traductions :

1° M. le duc de Luynes : « Au milieu des mes festins et de mes vins parfumés, je suis enlevé de l'assemblée des hommes, pour prononcer une lamentation et mourir. »

2° M. Rœdiger : « Mon épouse a été privée des fils.......... vaillants », ou « j'ai été privé de mon épouse et de fils...... vaillants ; je suis isolé, fils de l'abandon[1]. »

3° M. Dietrich : « J'ai décidé : quand je tomberai dans le sommeil, la fin des jours, alors qu'il y ait repos, respect du mort[2]. »

4° M. Hitzig : « Dépouillé de la dernière goutte de mes temps, fils de la dissolution (ou *décomposition*), aujourd'hui devenu orphelin par l'orage, fils du veuvage[3]. »

5° M. E. E. S. : « J'ai été englouti (*par le scheôl*) ; dans mon abri ; il y a une fin des souffrances dans mon vestibule[4]. »

[1] *Beraubt wurde meine Gattin der.... rüstigen Söhne* (ou bien *ich bin beraubt worden meiner Gemahlin...... rüstiger Söhne*) *vereinsamt ein Sohn der Verlassenheit bin ich.* (Voy. *Zeitschrift*, etc. t. IX, p. 652, 653.)

[2] *Ich habe beschlossen, wenn ich sinke in den Schlaf, das Ende der Tage, dann* (*sei*) *Ruhe, Achtung des Todten.* (Voy. *Zwei Sidon. Inschriften*, p. 31.)

[3] *Verlustig gehend der Neige meiner Zeiten, ein Sohn der Auflösung heute durch Sturmwetter, verwaist, Sohn des Wittthums.* (Voy. *Die Grabschrift*, etc. p. 4 et 54.)

[4] *I have been swallowed up* (*by Scheol*) *within my covert; there is*

6° M. Turner : « Moi, fils du dieu de la mer coulé en bronze, j'ai reçu une blessure de la main de Mithumbenel; je suis mort [1]. »

7° M. l'abbé Bargès : « Ravi à la lumière avant le temps, et disparaissant comme les ondes des fleuves, je me suis fait bâtir cette demeure funèbre [2]. »

La plupart de ces traductions portent en elles-mêmes le criterium de leur inexactitude; car elles font parler au roi de Sidon un langage qui, pour me servir de l'expression de M. Hitzig, *ressemble si peu à la manière dont s'expriment les gens raisonnables*. Je laisse au lecteur à juger jusqu'à quel point M. Hitzig lui-même a répondu à sa juste exigence.

Quelque grande que paraisse au premier coup d'œil la difficulté de notre passage, je crois pouvoir affirmer qu'il est écrit dans un style pur, et même fort élégant, et qu'en divisant bien les mots, on obtient le plus pur hébreu biblique, sauf un seul mot qui ne se trouve pas dans la Bible, mais dont l'étymologie peut facilement se justifier. Je lis donc נגולת בל עתי בן מסך ימם אז דמית מבן אל מת. Le mot נגולת est évidemment ici une 1re pers. du prétérit niphal (hébr. נִגּוּלְתִּי) « j'ai été ravi, enlevé », c'est-à-dire « à la vie ». Dans le style biblique, on emploie plutôt, pour exprimer cette idée, le verbe נגזר; par exemple:

an end of burthens within my vestibule. (Voy. *Journ. of the Americ. orient. Soc.* vol. I, p. 233, 236.)

[1] *I, son of the molten sea-god, have received a wound from the hand of Mithumbenel, I am dead.* (*Ibid.* p. 246.)

[2] Voy. *Revue de l'Orient*, février 1856, p. 156.

נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים «il a été retranché de la terre des vivants» (*Is.* LIII, 8). La permutation des liquides *l*, *r*, permettrait d'attribuer à la racine גזל, en phénicien, le sens de גזר; mais la racine גזל, elle-même, s'adapte fort bien à l'idée qu'on veut exprimer ici. בל עתי est pour בְּלֹא־עִתִּי, ou pour לֹא־עִתִּי (car la négation בַּל, poétique en hébreu, appartient au langage usuel des phéniciens[1]. (Cf. *Ecclésiast.* VII, 17 : לָמָּה תָמוּת בְּלֹא עִתֶּךָ «afin que tu ne meures pas avant ton temps.» De même, *Job*, XXII, 16.) Je lis ensuite בן מסך ימם, ce qui, selon moi, signifie la même chose qu'en hébreu, בֶּן־מִסְפַּר יָמִים, littéral. «fils d'un nombre de jours» ou «d'années», c'est-à-dire «peu avancé en âge.» On connaît l'emploi du mot hébreu מספר dans le sens de «petit nombre» ou «peu»; les exemples en abondent dans la Bible, et l'on trouve même יָמִים מִסְפָּר (*Nombres*, IX, 20). Je donne à מסך le sens du mot hébreu מִסְפָּר, en le faisant venir de la racine סכך, qui, dans le langage talmudique, est employé dans le sens de «compter» (d'où vient סַךְ = nombre, somme); j'hésite d'autant moins à admettre cette étymologie, qu'on peut voir dans סכך (ou סך), une transposition de כסס (ou כס), racine qui, dans l'hébreu biblique, signifie «compter» (*Exod.* XII, 4), et a pour dérivés les mots מכסה «compte, nombre» (*ibid.*), et מכס «tribut». Notre mot מסך est donc un substantif, qu'on peut prononcer מֶסֶךְ (comme מֶכֶס, de כסס; et מֶמֶר, de מרר, *Prov.*

[1] Voyez l'Inscription de Marseille, lignes 15, 18, 21.

XVII, 25), ou bien מָסֵךְ (comme מָגֵן, de גנן). Le verbe דמית (car la première lettre paraît être plutôt un *daleth* qu'un *resch*) a ici le sens du *niphal* נדמיתי, «j'ai été anéanti, retranché», et peut être considéré, soit comme un *kal* ayant le sens neutre, ou comme une forme *pou'al*; on trouve, du reste, le *kal* דָּמִיתִי (*Osée*, IV, 5). A ce verbe se rattachent les mots אל מת, qu'il faut prononcer אֶל־מֵת (hébr. אֶל־מָוֶת); l'expression דמית אל מת «j'ai été retranché (d'entre les vivants), pour la mort», est parfaitement analogue à יִדְּמוּ לִשְׁאוֹל (*Ps.* XXXI, 13). Le mot מִבֵּן signifie «sans avoir un fils»; la préposition מִ ou מִן, a ici le sens privatif; on en trouve de nombreux exemples dans la Bible, et quelquefois on peut remarquer dans ce cas une ellipse de plusieurs mots; par exemple : «Moab sera exterminé, מֵעָם, de manière à ne plus former un peuple» (*Jérém.*, XLVIII, 42); «les fuyards se sont arrêtés, מִכֹּחַ, «n'ayant plus de force.» (*Ibid.* 45[1].) M. Gildemeister est le seul qui ait entrevu en

[1] Je crois trouver un exemple de ce מ privatif dans la deuxième inscription de Malte, où je lis מִבְּשֵׁת «pour ne pas être dans l'Orcus.» — Le groupe וירחמרפאמבשת, que présente ladite inscription (lignes 2 et 3), se retrouve, à l'exception de la dixième lettre (ב), dans la onzième inscription carthaginoise (l. 4 et 5), et M. Judas, en faisant ressortir cette coïncidence, dit, avec raison, qu'il faut trouver, pour les deux textes, une formule commune qui se prête à l'élimination du ב. (Voyez *Étude démonstrative de la langue phénicienne et de la langue libyque*, p. 92.) Mais la solution donnée par ce savant (selon lequel la deuxième lettre de ce groupe serait un ה, et qui ajoute encore un ה au commencement, avant le ו) n'est rien moins que satisfaisante. Aucun hébraïsant ne voudra admettre, avec M. Judas, un mot הוה ayant le sens de «vie», et tra-

partie le vrai sens de ce passage, et M. Dietrich a eu tort de ne pas suivre ici, et dans quelques autres passages, les conseils de ce savant.

Le reste de ce paragraphe est parfaitement clair. Le mot חלת, qui se présente ici pour la première fois, ne peut désigner autre chose que « cercueil »; car on verra, dans plusieurs passages, que ce mot désigne quelque chose de *portatif*. Ainsi que l'ont dit plusieurs interprètes, il est dérivé de la racine חלל « être creux », comme le mot hébreu מחלה « ca-

duire les mots הוח רח מרפא par « vitam spiritus (vel animæ) re- « mittens »; et il n'est pas non plus croyable que le hasard nous ait conservé, dans les deux inscriptions, les épitaphes de deux centenaires. L'hypothèse de M. Movers, qui voit au commencement du groupe le mot ירח « mois », de sorte que nous aurions à la suite le nom d'un mois מרפא ou מרפאם, n'a que la valeur d'une simple conjecture, qui aurait besoin d'être justifiée par une explication satisfaisante de l'ensemble. (Voyez Movers, art. *Phœnizien*, dans l'encyclopédie précitée, p. 429, et conf. l'explication de l'inscription d'Eryx par M. Blau, *Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft*, t. III, p. 445, note 1.) Je propose donc, pour le groupe en question, un nouvel essai d'interprétation, qui, bien que conjectural, n'offre en lui-même rien d'invraisemblable, et satisfait pleinement aux exigences du style hébreu. Le groupe se trouvant dans deux épitaphes, il me semble naturel d'y voir une formule *précative* par laquelle on appelait sur le mort la miséricorde des dieux. D'après cette hypothèse, je lis וירחם רפא מבשת, et je traduis : « Puisse « l'ombre être prise en pitié pour ne pas être dans l'Orcus ! » Les deux premiers mots ne demandent pas d'explication; il résulte de notre inscription de Sidon que les Phéniciens, comme les Hébreux, designaient les ombres ou les mânes par le mot רפאים, dont le singulier est רפא. Quant au mot מבשת, je le crois composé de שת et de deux préfixes. Je vois dans שת un synonyme du mot שאול, qui, chez les Hébreux, désigne le lieu souterrain habité par les ombres; שת est une contraction de שאת, mot dérivé de la racine

vité, caverne. » La lettre ז qui suit ce mot est le pronom démonstratif féminin, et doit probablement se prononcer זָ, tandis que le ז qui suit le mot ובקבר doit se prononcer זֶ; ces deux pronoms (זֹה et זוּ) sont d'un très-fréquent usage dans la *Mischnâ*, où on les place également après le substantif, qui, dans ce cas, ne reçoit pas d'article.

שׁאת, et qui, comme d'autres mots de la même racine, tels que שָׁאוֹן et שְׁאִיָּה, signifie « dévastation, désolation ». Cette explication n'a rien de forcé, et s'appuie sur une autorité qui doit imposer silence à tous les scrupules; car c'est le prophète Jérémie qui rend les mots בְּנֵי שֵׁת du Pentateuque par בְּנֵי שָׁאוֹן. (Voy. *Nomb.* xxiv, 17, et *Jérém.* xlviii, 45.) Le nom de שֵׁת conviendrait donc au *Schéol*, désigné comme un *lieu de désolation;* peut-être le mot שְׁאוֹל lui-même, dont l'étymologie est incertaine, est-il l'équivalent de שָׁאוֹן, en supposant la permutation des liquides ל et נ. Les deux lettres qui précèdent ici le mot שֵׁת sont, comme nous l'avons dit, des préfixes; le ב signifie « dans », et מ a le sens privatif (« quominus »), de sorte que מִבְּשֵׁת se traduirait, en hébreu, par מִבִּשְׁאוֹל, c'est-à-dire מִהְיוֹת בִּשְׁאוֹל « quominus (sit) in Orco ». Notre formule exprimerait donc le vœu que l'âme du mort soit exempte des tourments de l'Orcus, pour passer dans le lieu de la félicité éternelle. L'idée d'un lieu de châtiment et d'un lieu de bonheur éternel, d'un Tartare et d'un Élysée, existait chez tous les peuples de l'antiquité et sans doute aussi chez les Phéniciens. L'écriture sainte indique assez clairement que, chez les Hébreux, c'était là une croyance populaire. (Voy. I *Sam.* xxv, 29, et conf. mes *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux*, dans le tome IV de la Bible de M. Cahen, p. 7 et suiv.) On reconnaîtra que, en admettant cette explication du groupe en question, on peut aisément éliminer le ב; on lira donc dans la onzième inscription carthaginoise: וִירֻחַם רָפָא מִשֵּׁת « puisse « l'ombre être prise en pitié (pour être préservée) de l'Orcus! »

III.

Les mots קנמי את כל ממלכת (ligne IV) commencent évidemment une nouvelle période, comme l'a bien vu M. le duc de Luynes, et ne peuvent nullement se rattacher à ce qui précède, comme l'ont cru quelques autres interprètes; car il est de toute évidence qu'ici, comme plus loin (lignes 6, 10, 11, 20), le mot ממלכת est opposé à אדם. Cela posé, il faut renoncer à voir dans קנם le mot syriaque ܩܢܘܡܐ « personne », et à traduire קנמי par « ma personne » ou « moi-même ». Le mot קוֹנָם figure dans la *Mischnâ*, parmi différents termes dont on se servait pour prononcer des vœux ou des serments[1], et qui, selon la déclaration des talmudistes, sont empruntés aux langages des *païens*[2]. Rien n'est donc plus simple que de traduire ici קנמי par « mon adjuration[3] »; car le suffixe montre que nous avons ici un substantif. Les mots קנמי את כל ממלכת וכל אדם (ligne 4) signifient littéralement : « mon adjuration avec (ou pour) toute race royale et tout homme (est celle-ci). » ממלכת et אדם forment ici une opposition comme souvent, dans le langage biblique, מַמְלָכָה et גּוֹי; au premier

[1] Voy. *Mischnâ*, 3ᵉ partie, *Traité Nedarîm*, chap. 1, § 2.

[2] Voyez *Talmud de Babylone*, *Traité Nedarîm*, fol. 10 : כינווין רבי יוחנן אמר לשון גוים « Quant à ces termes, R. Jo'hanan dit qu'ils sont du langage des païens. »

[3] M. de Luynes a hésité entre קנם « adjuration », et קינים « lamentations », et, dans sa traduction, il a réuni les deux sens, entre lesquels il n'y a aucun rapport.

livre des Rois (XVIII, 10), on trouve une phrase tout à fait semblable à la nôtre : והשביע את הממלכה ואת הגוי «il adjurait la race royale et la nation». Le mot ממלכת ou מַמְלָכָה désigne la famille royale, ou l'ensemble des personnes qui participent au pouvoir; à ces personnes sont opposés les «hommes vulgaires», désignés par le mot אדם; c'est ainsi que אדם est opposé à שרים «princes» (*Ps.* LXXXII, 7), et בְּנֵי אָדָם à בְּנֵי אִישׁ (*Ps.* XLIX, 3), et à אִישִׁים (*Prov.* VIII, 4). Les verbes יפתח, יבקש, etc., doivent, d'après notre explication, être prononcés au pluriel (יְבַקְּשׁוּ, יִפְתְּחוּ), comme le prouve, d'ailleurs, le pronom לם à la 8e ligne. Les Phéniciens, comme les Hébreux, se servaient des deux formes יִקְטְלוּ et יִקְטְלוּן; la forme en וּן־ se trouve évidemment à la 22e ligne, dans ויקצן (וַיִּקְצוּן). Peut-être avons-nous dans notre passage une espèce de *futur apocopé*, à cause de אַל. — La particule אית, signe de l'accusatif, se présente ici, et encore plusieurs fois, avec une orthographe particulière, étrangère à l'hébreu; le י est nécessairement une consonne, et l'on doit probablement prononcer אִיַת, ce qui est le יַת des targumîm[1], avec un א prosthétique. Le groupe בנמנם (ligne 5) présente de prime

[1] La particule יַת n'appartient pas primitivement à la langue araméenne; le syriaque ne la montre que très-rarement dans la *Peschito*, et saint Éphrem, dans son commentaire sur la *Genèse* (I, 1), déclare positivement que cette particule est empruntée à l'hébreu, et qu'en syriaque on doit la remplacer par ܠ. Il paraît que, dans le dialecte carthaginois, la particule *iyyath* a été contractée en *yth*, comme on le trouve plusieurs fois dans les vers puniques de Plaute; c'est ainsi, qu'en arabe vulgaire, on prononce *sîd* pour *sayyid* (سيّد).

abord quelque difficulté, et a été très-diversement interprété. L'explication la plus naturelle me paraît être celle de M. Dietrich, adoptée aussi par M. l'abbé Bargès; je m'y étais arrêté avant de connaître la traduction de ces deux savants, et M. Derenbourg, de son côté, a trouvé la même solution. Ce concours d'opinions prouve, il me semble, qu'il y a là plus qu'une simple conjecture. Je sépare donc בן מנם, c'est-à-dire בְּנוּ מָנִים, et je traduis : « qu'ils ne cherchent pas auprès de nous de trésors. » Le mot מָנִים (pluriel de מָנֶה « poids d'une mine »), pouvait être employé pour désigner des quantités considérables d'or ou d'argent, des trésors[1], de même que, dans la *Mischnâ*, מָעוֹת (pluriel de מָעָה « monnaie de cuivre »), s'emploie pour monnaie ou argent en général. Les historiens anciens ont consigné plusieurs faits qui montrent que, dans certaines circonstances, on fouillait les tombeaux dans l'espoir d'y trouver des trésors[2]. — Dans le groupe כאישם, le כ est pour כִּי « car », comme l'a bien vu M. de Luynes; אי a le sens du négatif אַיִן[3], et שם est le participe שָׂם de שום « placer, poser. » יעמסן (ligne 5) est un verbe avec suffixe, et doit se prononcer יַעַמְסוּנִי. Ce verbe est construit

[1] M. Dietrich n'a pas pensé à cette étymologie si simple, et il en propose plusieurs autres, qui toutes sont fort peu plausibles.

[2] Voyez, par exemple, Josèphe, *Antiq.* XIII, 8, § 4; XVI, 7, § 1; cf. mon *Histoire de la Palestine*, p. 511, note 1, et le Mémoire de M. Dietrich, p. 57 et suiv.

[3] Cf. אי שכר (*Prov.* XXXI, 4), אי נקי (*Job*, XXII, 30), et le nom propre אי־כבוד (I *Sam.* IV, 21); le négatif אי est d'un très-fréquent usage dans le langage talmudique.

ici avec un double accusatif; en hébreu, on dirait plus régulièrement יעמסו עַל, par exemple: העמים עליכם על (I *Rois*, xii, 11). Quant à עלת, je le prends dans le sens de עֲלִיָּה «chambre[1]», et comme synonyme de חֶדֶר, qui se trouve au commencement de la deuxième inscription maltaise, désignant la *chambre sépulcrale* ou le *tombeau*. Le roi défend de construire au-dessus de sa chambre sépulcrale une seconde chambre.

IV.

Le commencement de ce paragraphe présente également au premier coup d'œil d'assez grandes difficultés, et, à mon avis, aucun de mes dévanciers n'en a entrevu le vrai sens. Sans parler de l'explication vraiment excentrique de M. Dietrich, les interprètes ont généralement pensé que le roi de Sidon recommandait ici qu'on refusât l'obéissance à ceux qui ordonneraient la profanation de son tombeau; mais cette explication ne satisfait ni aux exigences de la grammaire, ni, il me semble, à la logique. Les lettres אדם et le groupe אלתשמע (dans lequel on croyait facilement reconnaître les mots אַל תִּשְׁמַע «n'écoute pas») ont été, pour ainsi dire, des feux follets qui ont égaré les interprètes. La vraie manière

[1] Le mot phénicien se prononçait probablement עֲלִית; il est de la même forme que שְׁבִית et בְּכִית. On trouve de même שְׁאֵת et שְׁאִיָּה; תַּחְתִּית et תַּחְתִּיָּה et, en général, la terminaison ־ִית pour ־ִיָּה est très-usitée dans les adjectifs.

de lire est, il me semble, celle-ci : אף אם אדמם ידברנך אלת שמע ברנם. Le mot אדמם est un verbe, à l'aoriste, de la racine דמם « se taire », et équivaut à l'hébreu אֶדֹּם ; on peut le prononcer אֲדָמֵם, en le considérant comme un *kal* de conjugaison régulière, ou plutôt y voir la forme *poel*, comme דּוֹמַמְתִּי (*Ps.* cxxxi, 2). ידברנך est la 3ᵉ pers. fém. plur., avec le suffixe ך, et dont le sujet est אלת (c'est-à-dire אָלוֹת « malédictions »); dans le phénicien, comme dans les autres dialectes sémitiques, la 3ᵉ pers. du plur. à l'aoriste avait sans doute au féminin la même lettre préformative qu'au masculin, c'est-à-dire י (en syriaque נ), et יְדַבֵּרְןָ équivaut à l'hébreu תְּדַבֵּרְנָה[1]. Le verbe דבר se construit plus souvent dans la Bible avec la préposition אל ou ל ; mais on trouve aussi de nombreux exemples avec le régime direct[2]. ברנם est l'infinitif *kal* du verbe רנן, avec le préfixe ב, dépendant de l'impératif שְׁמַע, *et le suffixe* ־ָם, *se* rapportant à אָלוֹת ; je prononce donc בְּרָנָּם (cf. בְּרָן־יחד, *Job*, xxxviii, 7). Ce verbe a ici le sens de « parler haut, proclamer, avertir » (cf. תָּרֹנָּה, *Prov.* i, 20 ; viii, 3, où il est question des avertissements de la sagesse). On ne verra pas de difficulté dans le suffixe ם se rapportant à un substantif féminin (אָלוֹת), on en trouve de nombreux exemples

[1] L'hébreu lui-même nous offre trois exemples du י préformatif au féminin : יֵחַמְנָה (*Genèse*, xxx, 38), יִשַּׁרְנָה (I *Samuel*, vi, 12), et יַעֲמֹדְנָה (*Daniel*, viii, 22).

[2] Voyez, par exemple, *Genèse*, xxi, 2 : (דִּבֶּר־אֹתוֹ) ; *Jérémie*, xxxv, 2 : (וְדִבַּרְתָּ אוֹתָם) et *passim ;* avec suffixe דַּבְּרוֹ « lui parler » (*Genèse*, xxxvii, 4).

dans l'hébreu biblique [1]. Dans כ כל ממלכת, le premier כ a encore le sens de כִּי, comme à la cinquième ligne. Ce qui suit (ligne 7) n'a pas besoin d'explication; on sait déjà, par l'inscription de Marseille, que אם a le sens de אוֹ. La même inscription nous présente plusieurs fois le verbe יכן, aoriste de כון « être », que nous retrouvons ici deux fois (ligne 8), et encore plus loin (ligne 11), dans les mots אל יכן לם, qui équivalent aux mots hébreux אל־יהי להם (לָמוֹ). — On reconnaît facilement, comme l'ont déjà fait observer d'autres interprètes, que תחתנם (ligne 9) équivaut à תַּחְתָּם, et on verra encore d'autres exemples de la terminaison נם (avec נ épenthétique), pour ־ָם.

Le mot suivant, ויסגרנם, est évidemment la 3e pers. pl. de l'aoriste, avec le suffixe de la 3e pers. pl. (hébreu וַיַּסְגִּירוּם); on peut y considérer le נ comme faisant partie de la terminaison (יַסְגִּירוּן, cf. ligne 22 ויקצן), ou bien, ce qui est plus probable, comme נ épenthétique. Quant au mot האלנם, tout le monde, à l'exception de M. Dietrich, s'accorde à y reconnaître le pluriel de אלן « dieu », qu'on doit prononcer אֵלוֹן (pl. אֲלוֹנִים), forme intensitive ou augmentative de אֵל, comme le nom du dieu דָּגוֹן, dérivé de דָּג « poisson », et comme שַׁבָּתוֹן « grand sabbat », dérivé de שַׁבָּת. Les mots את ממלכת forment le complé-

[1] Par exemple : אביכם, *Genèse*, XXXI, 9; ויגרשום et צאנם, *Exod.* II, 17, et beaucoup d'autres passages; deux versets du livre des Juges (XIX, 24, et XXI, 22) offrent chacun, trois fois de suite, le suffixe ם pour le féminin.

ment indirect du verbe ויסגרנם, de sorte que la préposition את a ici la force de בְּיַד « entre la main »; car, dans l'hébreu biblique, on ne construit le verbe הסגיר qu'avec בְּיַד, ou avec אֶל. Le sens est par conséquent : « puissent les dieux saints les livrer à la domination d'un (roi) puissant[1]. » Le groupe אשמשלבנם signifie, à mon avis, « homme dominant sur eux »; אש est ici le mot אִישׁ, et non pas le pronom relatif (אשר), qui se lierait moins bien au participe מֹשֵׁל (car on ne saurait admettre ici le prétérit מָשַׁל, puisqu'il s'agit de l'avenir). בנם me paraît être équivalent de בָּם, de même que nous avons trouvé תחתנם pour תַּחְתָּם. Le même נ épenthétique se retrouve encore dans לקצתנם « pour les détruire »; car ce mot renferme l'infinitif קְצוֹת ou קְצוֹת, comme l'a très-bien vu M. de Luynes. En somme, le roi Eschmoun'ézer veut que les dieux livrent les Sidoniens profanateurs de son tombeau à un tyran étranger qui vienne les opprimer et les écraser; et les paroles du roi de Sidon offrent une parfaite analogie avec ce

[1] Pour ce qui est des mots את ממלכת, nous avons suivi la leçon de l'inscription extérieure, adoptée par M. de Luynes. L'inscription principale porte אתממלך; si cette leçon était la vraie, il faudrait commencer par ce groupe une nouvelle phrase, et lire אתם מלך אדר, c'est-à-dire : « (qu'il y ait) auprès d'eux un roi puissant. » Dans ce cas, le verbe ויסגרנם se trouverait sans complément indirect, comme plus loin (ligne 21), et comme on le trouve souvent aussi dans l'hébreu biblique, par exemple : ויהוה הסגירם (*Deut.* XXXII, 30), והסגרתי עיר (*Amos*, VI, 8). Dans le mot אדר, la deuxième lettre paraît être incertaine; le *daleth* est certainement préférable au *resch*, admis par M. de Luynes, et qui ne permet pas, je crois, de trouver dans ce passage un sens bien plausible.

passage d'Isaïe (XIX, 4) : וסכרתי את מצרים ביד אדנים קשה ומלך עז ימשל בם « Je livrerai les Égyptiens entre la main d'un maître dur, et un roi puissant dominera sur eux. » Les mots אית ממלכת et ce qui suit (lignes 10 et 11) forment une espèce d'apposition aux suffixes pluriels qui précèdent, et, en répétant quels sont les coupables sur lesquels il appelle le châtiment céleste, le roi étend la même imprécation sur leur postérité. Les mots אם אדם הא signifient en hébreu או האדם ההוא. Aux lettres ממלת (ligne 11), il faut substituer, selon l'inscription extérieure, le mot ממלכת, et le pronom הא, qui suit, est équivalent de היא (en hébreu ואת זרע הממלכה ההיא). Le mot אדם (ligne 11) est évidemment au génitif, dépendant de זרע ; il faut traduire : « et la postérité de cette famille royale ou de ces hommes du peuple. » Dans מהמת, nous voyons un substantif מת, précédé de l'article et du מ préfixe; מת ou מתי signifie « le bas peuple. » En hébreu, ce mot n'est usité qu'au pluriel, מתים, et désigne généralement les « hommes vulgaires », tandis que אנשים désigne les « hommes distingués[1]. » Par אל יכן לם, commence une nouvelle phrase, qui est d'une clarté parfaite. Les mots שרש למט ופר למעל (lignes 11, 12) sont de toute évidence; l'hébraï-

[1] Voyez la note de M. Derenbourg dans le cahier de février-mars, p. 260.—On peut remarquer que les vices sont attribués aux מתים, et les vertus aux אנשים ; on dit, par exemple : מתי שוא « gens de fausseté, » מתי און « gens criminels, » et au contraire אנשי אמת « hommes de vérité, » אנשי חיל « hommes vaillants; » cf. *Isaïe*, III, 25, où מתיך est opposé à גבורתך « ta force » ou « tes héros. »

sant ne peut ne pas les reconnaître au premier coup d'œil, et il faut s'étonner encore ici que M. Dietrich ait abandonné l'explication si simple que lui avait communiquée M. Gildemeister, pour en chercher une autre tout à fait excentrique. Il faut s'étonner également que personne n'ait reconnu dans תאר le substantif תֹּאַר « figure. » Le roi demande que les profanateurs périssent, comme il a péri lui-même, sans prendre racine et sans porter de fruit, c'est-à-dire jeune et sans postérité, et qu'ils n'aient pas de figure, ni de prestance, parmi les vivants. (Cf. לא־תאר לו ולא הדר, *Isaïe*, LIII, 2.) Le mot כאנך, pronom pers. avec le préfixe כ, présente une physionomie étrangère aux langues sémitiques; en hébreu on dit כָּמוֹנִי, en arabe مثلى, et dans les dialectes araméens כותי[1]. Le mot נחן offre quelque difficulté; le niph'al de חנן ne se trouve qu'une seule fois dans la Bible (*Jérémie*, XXII, 23), et les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens. Ce qui paraît le plus simple, c'est de prendre le mot נחן, comme MM. de Luynes et Rœdiger, pour un participe (נֵחָן=נֶחֱנָן), dans le sens de « miserandus », c'est-à-dire « digne de pitié (de la part des hommes) »; il serait possible, cependant, que ce participe, appliqué à un mort, fût employé ici, comme en arabe المرحوم, avec la nuance d'un optatif : « celui qui soit pris en pitié par les dieux! » Ce mot est suivi du passage qui se trouve au

[1] On trouve cependant, en arabe, quoique rarement, les formes كأنّنا كأنّا. (Voy. Silvestre de Sacy, *Grammaire arabe*, t. I, p. 473, 2e édition.)

commencement du § II, il faut suppléer avant נגזלת le pronom relatif אש, et traduire : « tel que moi.... *qui* ai été enlevé, etc. »

V.

Dans le cinquième paragraphe, le roi parle des temples qu'il a élevés à Sidon en l'honneur des dieux, dont il a ainsi mérité la protection, et qui ne pourront manquer de venger l'injure qui lui serait faite par les profanateurs de son tombeau. Il commence par quelques détails sur sa généalogie, et parle aussi de sa mère, prêtresse et fille de roi, qui avait pris part à ses constructions. Les mots אנך כאנך signifient : « moi, je suis, » en hébreu אני אני הוא (*Deut.* XXXII, 39 *et passim*), ou אנכי אנכי הוא (*Isaïe*, XLIII, 25 ; LI, 12). כאנך me paraît être ici une contraction de כֵּן (participe de כון « être ») et du pronom personnel אנך ; ce mot doit probablement se prononcer כָּאנָךְ, tandis que, dans la ligne précédente, il faut prononcer כְּאָנֹךְ. Cette contraction du participe avec le pronom forme une espèce de présent, comme en chaldéen הֲוֵינָא « je suis » (en syriaque ܗܘܐ ܐܢܐ[1]). Quant à la famille d'Eschmoun-'ézer, il me semble que MM. de Luynes, Dietrich et Hitzig se sont, sans nécessité,

[1] Dans la *Mischnâ*, on trouve également ce présent; par exemple : גוזרני pour גּוֹזֵר אֲנִי « j'ordonne » (*Mischnâ*, 2e part., *Traité Rôsch haschanâ*, chap. II, § 9). La suppression du ן dans כֵּן peut être comparée à celle du ם de קום dans le dialecte talmudique, où l'on dit, par exemple : קאמר « il dit, » pour קאים אמר.

créé des difficultés, qu'ils n'ont pu résoudre qu'au moyen de quelques hypothèses inadmissibles. Il est certain que les mots בן בן ne peuvent se rapporter qu'à Tabnith, et que ces mots ne peuvent signifier que « fils du fils », et nullement « petit-fils » en général, ou « fils de la fille », comme on a cru pouvoir le supposer. Voici quelle est, à mon avis, la filiation de la famille dont il s'agit. Eschmoun-'ézer Ier (dont le nom est aussi écrit, par erreur, אזמנעזר, ligne 15), avait un fils, qui n'est pas nommé, et une fille, appelée Am-'Aschtoreth[1]; le fils, mort probablement du vivant de son père, et qui ne régna point, laissa un fils nommé Tabnith, qui épousa sa tante Am-'Aschtoreth. De cette union naquit Eschmoun-'ézer II; celui-ci, par conséquent, était, par son père, l'arrière petit-fils d'Eschmoun-'ézer Ier, et par sa mère, son petit-fils. Il est clair que le mot רבתן (ligne 5) se rapporte à la déesse 'Aschtoreth et signifie « notre maîtresse » ou « notre dame »; le mot רבת, désignant une « déesse », se trouve dans plusieurs inscriptions[2].

Je n'essayerai pas de suppléer à la lacune que présente la seizième ligne. Les mots בצדן ארץ ים indiquent sans doute la partie de la ville située près de la mer, par opposition à une autre partie, située sur une hauteur, et désignée, dans la ligne suivante, par le mot בהר « sur la montagne ». Nous croyons, avec M. Die-

[1] Le nom de אמעשתרת est sans doute une contraction de אמת־עשתרת « servante d'Astarté. »

[2] Voyez, par exemple, les IIe, IIIe et Ve inscriptions de Carthage. La leçon de M. de Luynes, בבחן (pour בביתן), n'offre pas de sens bien satisfaisant.

trich, que les mots ארץ ים « terre maritime », ne peuvent pas être ici une simple épithète de la ville de Sidon; car ils n'expriment rien qui soit caractéristique pour cette ville, et une telle épithète pouvait convenir à toute la côte de la Phénicie[1]. Quant à ce *temple des dieux*, élevé dans la basse ville, je crois qu'il était, ainsi que le *temple d'Eschmoun,* de la haute ville (בהר), destiné à un culte que des étrangers célébraient à Sidon, puisque plus loin (lignes 17, 18) on parle expressément des temples consacrés aux *divinités locales de Sidon* (לאלן צדנם). Cela admis, je proposerai, non sans hésitation, une hypothèse qui nous mettra à même d'expliquer ce groupe difficile וישרן אית עשתרת שממאדרם, que personne jusqu'ici n'a interprété d'une manière qui puisse satisfaire aux exigences du style hébreu. M. de Luynes seul est parvenu à en faire un hébreu assez supportable, en expliquant שממאדרם par : שַׁיִם מְאַדָּרִים, et en traduisant : « et ils ont consacré à la déesse Astarté de magnifiques offrandes. » Mais d'abord on ne voit pas à qui se rapporterait le verbe וַיְשׁוּרוּן « obtulerunt », à la 3[e] pers. du pluriel; ensuite le pluriel de שַׁי, dût-on l'admettre (car il est inusité en hébreu), devait s'écrire en phénicien שים, de même que le pluriel de חַי s'écrit חים (voyez ligne 12). Ne serait-il pas ici question d'une colonie d'Hébreux qui célébrait à Sidon le culte d'Astarté? Les poëtes hébreux désignent leur nation par le nom de יְשֻׁרוּן, dont l'étymologie est incertaine. Ne serait-ce pas là le nom que

[1] Voir le Mémoire de M. Dietrich, p. 80 et suiv.

les Phéniciens donnaient aux Hébreux, et qui, comme beaucoup d'autres mots phéniciens[1], aurait été employé par les écrivains de cette nation dans le style poétique? De cette manière on obtient une phrase hébraïque irréprochable : וִישֻׁרוּן אֶת־עַשְׁתֹּרֶת שָׁם מְאַדִּירִים « et les *Yeschouroun* (Hébreux) y célèbrent 'Aschtoreth. » On sait que le culte phénicien comptait de nombreux sectateurs parmi les Hébreux du royaume d'Israël, et qu'à certaines époques Baal et Astarté eurent des autels même à Jérusalem; il n'y aurait donc rien d'étonnant que des Hébreux établis dans des villes phéniciennes y eussent adoré des divinités locales. Peut-être des Hébreux idolâtres cherchèrent-ils un refuge chez les Phéniciens contre les persécutions des rois fidèles à Jehovâ, comme, par exemple, Jehu et ses successeurs.

Le passage relatif au temple d'Eschmoun (lig. 17) offre d'assez grandes difficultés. La première est dans le groupe דשענידלל, précédé d'une lacune de quelques lettres; je crois que la première lettre de ce groupe (selon les uns un ד, selon les autres un ב), se joint à ce qui précède, et je forme des lettres qui restent les mots שען יד לל, dans lesquels je vois une épithète du dieu Eschmoun ou Esculape. On sait que ce dieu était représenté tenant dans l'une de ses mains un bâton, et appuyant l'autre sur la tête d'un serpent[2].

[1] Par exemple : אלף « bœuf », בל « non », יבל « bélier », פעם « pied », שאר « chair » (mots qu'on trouve dans l'inscription de Marseille); de même le verbe פעל « faire ».

[2] Pausanias, *Description de la Grèce*, liv. II, chap. XXVII, dit, en

Quelquefois il tient dans l'une de ses mains une coupe et appuie l'autre sur un bâton ou sur une pierre qu'entoure un serpent, et cette attribution est encore rappelée par le nom d'*Ophiouchos* (ὀφιοῦχος), que porte la constellation *Esculape*. Je crois donc que שען יד לל signifie : « appuyant la main sur le serpent », ou « l'appui de sa main (*est*) un serpent. » שען serait donc ou un participe (שֹׁעֵן), ou un substantif ayant le même sens que le mot hébreu מִשְׁעָן « appui »; יד doit se prononcer יָדוֹ « sa main; » לל (ou לול) paraît être le nom phénicien du serpent, et qui, en hébreu, désigne des objets contournés en spirale, ou qui *serpentent*, comme, par exemple : לולים « des escaliers tournants » (I *Rois*, VI, 8), לֻלָאוֹת « des nœuds entrelacés » (*Exod.* XXVI, 4 et suiv.). Le mot בהר « sur la montagne » se rattache à בנן « nous avons bâti », et est opposé, comme nous l'avons dit, aux mots ארץ ים « terre maritime », désignant la basse ville. Une autre difficulté est dans le groupe וישבנישממאדרם, qui se refuse à toute espèce de combinaison, à moins qu'on ne veuille se contenter d'un jargon hébreu barbare. Je n'ai pu trouver qu'une seule manière de lire ce groupe, savoir : וְיֵשׁ בְּנֵי שֵׁם מַאְדִּירִים. Les mots בְּנֵי שֵׁם désignent peut-être des *Sémites*, par exemple, des Syriens ou des Arabes, qui célébraient à Sidon le culte d'Eschmoun; peut-être aussi ces mots ont-ils ici le sens de אַנְשֵׁי שֵׁם « hommes de renom », et

parlant de la statue d'Esculape, à Épidaurus : Κάθηται δὲ ἐπὶ θρόνου βακτηρίαν κρατῶν, τὴν δὲ ἑτέραν τῶν χειρῶν ὑπὲρ κεφαλῆς ἔχει τοῦ δράκοντος.

désignent-ils les réunions des médecins tenues en l'honneur d'Eschmoun ou Esculape. Je ne me cache pas que le י quiescent dans בני est contraire à l'usage de l'épigraphie phénicienne; mais il est possible qu'il y ait eu à cet égard des exceptions, et M. de Luynes a été également obligé d'admettre le י quiescent dans les mots עני דלל (עֲנִי דְלִילָה) qu'il croit trouver dans le groupe précédent.

Le roi parle ensuite des temples élevés dans la basse ville aux divinités locales de Sidon, le Baal, protecteur de cette ville, et l'Astarté, qui dominait à côté de lui, c'est-à-dire la déesse de la lune, désignée par Jérémie comme « reine du ciel » (מלכת השמים). Les mots לעשתרת שם בעל signifient donc : « à l'Astarté du ciel de Baal » (שם pour שְׁמֵי), distincte de *Vénus*, qui était également adorée sous le nom d'Aschtoreth [1].

L'énumération des édifices élevés par le roi est suivie d'une prière pour la durée et la prospérité du royaume de Sidon. Je lis le verbe יתן au pluriel (יִתְּנוּ), en lui donnant pour sujet אדן מלכם (ligne 18, fin), c'est-à-dire אֲדֹנֵי מְלָכִים « les maîtres des rois (Baal et Astarté) ». Je prends le mot דאר (ligne 19) dans le sens de « perpétuité », en hébreu דור « siècle, temps »; la forme primitive pouvait être דְּאַר, mot qu'on peut comparer à l'arabe دهر (avec ה pour א). Les mots אַרְצֹת דְּגַן הָאַדֶּרֶת signifient « les terres à blé magnifique, » et la construction de דגן האדרת « blé de magnificence, » ressemble à celle de גֶּפֶן אַדֶּרֶת (*Ézéch.* XVII,

[1] Voyez Movers, dans l'*Encyclop.* d'Ersch et Gruber, *l. c.* p. 386.

3); on pourrait aussi prononcer הָאַדִּירוֹת, en considérant ce mot comme adjectif de ארצת. A la suite, je lis les trois mots אש בשד שרן, en hébreu אֲשֶׁר בִּשְׂדֵי שָׁרוֹן « qui (sont) dans les campagnes du Sarôn. » On connaît la plaine de Sarôn, célèbre pour ses pâturages, et dont la fertilité était sans doute devenue proverbiale sur toute la côte de Palestine et de Phénicie. Les mots לְמִדַּת עֲצֻמֹת אש פעלת ont été parfaitement bien expliqués par M. Dietrich; ils signifient littéralement : « selon la mesure des grandes choses que j'ai faites. » Le mot מדת « mesure » renferme ici l'idée de « récompense, rémunération »; dans le langage talmudique, on désigne la juste dispensation des récompenses et des châtiments célestes, par l'expression מדה כנגד מדה « mesure pour mesure ». ויספנן est la forme hiph'il de יסף à la 3ᵉ pers. plur. de l'aoriste, avec le suffixe de la 1ʳᵉ pers. plur., et ce mot équivaut à l'hébreu ויוסיפונו[1], dans le sens de וַיּוֹסִיפוּ לָנוּ. Le mot suivant, מעלת (lignes 19, 20), me paraît être un pluriel (מַעֲלוֹת), ayant le sens de בָּמוֹת « hauteurs, lieux fortifiés. » גבל (גְּבוּל) n'a pas ici le sens de « limite »; mais celui de « région, territoire[2] », et est un pléonasme; car מעלת גבל ארץ signifie la même chose que במתי ארץ (*Deut.* XXXII, 13 *et passim*). A la suite nous lisons, avec plusieurs interprètes לכנן כל

[1] Des formes ayant à la fois un נ épenthétique et un נ suffixe se rencontrent aussi en hébreu; on en trouve trois exemples dans un seul verset : יקראנני..... ישחרנני..... ימצאנני (*Prov.* I, 28).

[2] Cf. Plaute, *Pœnulus*, acte V, scène I, vers 9, *hily gubulim* (אלה גבולים); latin *in hisce regionibus*.

צדנם, où M. de Luynes a cru reconnaître dans la cinquième lettre un ם, et a lu לכננם לצדנם. Si cette leçon était exacte, il faudrait y voir un pléonasme et traduire « pour les consolider, les Sidoniens ». Dans ce cas, nous aurions ici une construction araméenne, comme dans ܘܚܙܬܗ ܠܛܠܝܐ, traduction syriaque de ותראהו את הילד (*Exode*, II, 6); le nom, précédé de ל, formerait un second régime explicatif du suffixe.

VI.

Eschmoun-ʿézer termine son discours en répétant son imprécation et ses menaces. Il le fait à peu près dans les mêmes termes qui se sont déjà présentés plus haut, et nous n'aurons à ajouter qu'un petit nombre d'explications.

Le mot יער (ligne 21), que je lis יְעָרוּ, est le futur *pi'el* de ערה, qui signifie « dénuer, démasquer, détruire, démolir; » cf. עָרוּ עָרוּ (*Ps.* CXXXVII, 7). Dans לם יסגרנם, la particule לם (לָמָּה) « pourquoi », a la valeur d'une négation; c'est ici une tournure hébraïque assez usitée, par exemple : וְלָמָּה תָמוּתוּ (*Ézéch.* XXXIII, 11) « pourquoi voudriez-vous mourir? » pour : « afin que vous ne mouriez pas[1]. » יסגרנם, comme on l'a déjà vu plus haut, est pour יְסַגִּירוּם, et se trouve ici sans complément indirect. Le mot אל (ligne 21) est le pronom démonstratif pluriel אֵלֶּה, qui, en hébreu aussi, s'écrit quelquefois אֵל (*Genèse*, XXVI, 3 et 4). ויקצן est évidemment un aoriste pluriel du *kal* ou du *pi'el*, et on peut prononcer וַיִּקְצוּן ou וַיְקַצּוּן; cf. plus

[1] Cf. *Ecclésiaste*, VII, 16 et 17.

haut לקצתנם (lignes 9, 10). הא est le pronom הִיא ou הַהִיא, se rapportant à הממלכת, cf. ligne 11. On voit que les Phéniciens ne répétaient pas l'article avec le pronom démonstratif; pour אל et הא, on mettrait ici, en hébreu, הָאֵלֶּה et הַהִיא. On peut remarquer, en général, dans toute cette inscription, que l'usage de l'article, chez les Phéniciens, était beaucoup moins fréquent que chez les Hébreux.

J'ajouterai, en terminant, quelques observations générales. En examinant les explications qui précèdent, ainsi que la traduction hébraïque que j'ai jointe au texte phénicien, on reconnaîtra, j'ose l'espérer, que je ne me suis pas trop avancé en affirmant que la langue phénicienne, du moins celle qu'on parlait dans la mère patrie, était presque identique avec l'hébreu, et que, par conséquent, les interprétations qui font surgir de ces phrases si contraires au génie hébreu doivent être décidément rejetées. Je ferai remarquer que, selon mon interprétation, on ne trouve dans toute cette inscription que cinq mots par lesquels le phénicien diffère de l'hébreu biblique: 1° מסך (ligne 3), en hébreu מִסְפָּר «nombre;» 2° חלת (*passim*), hébreu אָרוֹן «cercueil»; 3° קנם (ligne 4) «adjuration», mot auquel j'ai substitué dans ma version hébraïque le verbe השביע «adjurer»; 4° le verbe כון (lignes 8 et suiv.), dans le sens de «être», hébreu היה; 5° לל (ligne 17), hébreu נָחָשׁ «serpent». Si l'on réfléchit que le sens du mot חלת est d'une évidence incontestable, que celui de קנם se justifie

par la *Mischna*, et que le verbe כון est maintenant reconnu au phénicien, mes conjectures se réduisent aux seuls mots מסך et לל, qui, il me semble, se justifient assez par l'ensemble des phrases où on les rencontre. Outre les cinq mots que je viens d'indiquer, j'ai fait disparaître dans ma traduction hébraïque sept autres mots phéniciens, que l'hébraïsant peut fort bien comprendre, mais qui sont trop peu usités dans l'hébreu biblique pour qu'il puisse les reconnaître sur-le-champ. Désirant entièrement adapter la traduction à l'usage de l'hébreu biblique, j'ai rendu נגזלת (ligne 2), par נִגְזַרְתִּי; מגם (ligne 5), par מַטְמֹנִים; נחן (ligne 12), par אֻבַּד (car le *nip'hal* du verbe חנן ne se trouve qu'une seule fois dans Jérémie); רבת (ligne 15), par גְּבֶרֶת; מדת (lig. 19), par גְּמוּל; עצמת (*ib.*), par גְּדֹלוֹת; מעלת (lig. 20), par בָּמוֹת.

On reconnaît aussi par cette inscription, comme on a déjà pu le reconnaître par celle de Marseille, que la conjugaison phénicienne était en général conforme à celle de la langue hébraïque. Nous trouvons un niph'al indubitable dans נגזלת, et cette forme prouve en même temps, ainsi que celles de דמית (ligne 3), de בנת (ligne 4), et de פעלת (ligne 19), que la forme קטלא, admise par M. Judas[1] pour la 1re pers. du prétérit, est une chimère, et que l'afformatif ת était, en phénicien, comme dans toutes les langues sémitiques (à l'exception de l'éthiopien), le signe caractéristique de la 1re personne. L'usage du *noun* épenthétique est beaucoup plus fréquent qu'en hébreu; mais, en revanche, les Phéniciens sont moins

[1] Voyez *Étude démonstrative de la langue phénicienne*, p. 230.

prodigues de l'article, que j'ai dû très-souvent ajouter dans ma traduction hébraïque. En général, le langage offre fréquemment de l'analogie avec l'hébreu de l'époque de l'exil, et l'on y remarque notamment quelques tournures du livre de l'Ecclésiaste, par exemple : תחת שמש (ligne 12), et la particule לם (לָמָּה), avec un sens négatif (ligne 21); mais on ne serait point fondé à tirer de là des conclusions pour fixer l'époque de notre inscription. Il s'ensuit seulement de cette observation, qu'à partir du temps de l'exil, le dialecte galiléen, probablement plus conforme au phénicien, commença à exercer une certaine influence sur les auteurs hébreux; cette influence se fait sentir encore bien plus dans la *Mischna*, qui renferme de nombreux documents hébreux de l'époque du second temple.

LA LÉGENDE DE PADMANI,

REINE DE TCHITOR,

D'APRÈS LES TEXTES HINDIS ET HINDOUIS.

DEUXIÈME ARTICLE (SUITE).

III.

LA PADMANÎ D'APRÈS LES LÉGENDES DJAÏNES.

L'analyse très-succincte que je viens de tracer[1] du poëme de Malik-Mohammed pourra donner une idée

[1] Voir le cahier de Février-Mars du Journal asiatique, p. 89.

de l'influence qu'ont exercée de très-bonne heure la poésie musulmane, et la poésie persane particulièrement, sur les écrivains de l'Inde. Fils des Mogols ou Hindous convertis à l'islamisme, les poëtes de l'école nouvelle empruntèrent aux conquérants leur manière de sentir et de comprendre, leurs images, leurs comparaisons, jusqu'au mouvement de leurs pensées. Souvent, même, ils ne firent que traduire, dans un dialecte mêlé, des poëmes écrits en persan sur des sujets indiens, et il en pourrait en être ainsi de Malik-Mohammed. La longueur de son poëme, où l'imagination proprement dite tient tant de place; la mise en scène, parfaitement suivie dans tous ses détails; la grâce des peintures et des images, que la langue informe de l'époque a tant de mal à bien exprimer, tout indique la copie ou au moins l'imitation d'un ouvrage plus achevé, entreprise par un écrivain, habile sans doute, mais qui manie un instrument rebelle. Entre Djaṭmal, le barde hindou, et Malik-Mohammed, l'écrivain musulman, il n'y a de commun que le sujet, et ce sujet on peut le considérer sous le double point de vue de l'histoire et de la légende. En consultant l'histoire, nous voyons une reine, fort belle, du nom de Padmanî ou Padmâvatî, qui se brûle pour échapper au déshonneur; d'autre part, la légende nous montre quatre espèces de femmes [1] dont la plus gracieuse et la plus accom-

[1] Ces quatre espèces de femmes n'ont été que trop exactement décrites dans la traduction du récit de Djaṭmal. J'aurais préféré épargner aux lecteurs du Journal asiatique ces détails peu conve-

plie porte seule le nom de Padmanî. Le nom que la tradition prête à la reine de Tchitor aura conduit les poëtes à embellir encore son portrait et à la représenter comme le type le plus achevé des femmes passées et à venir. La Padmanî des légendes érotiques s'incarnant dans l'épouse de Ratan-Sén, celle-ci ne tarda pas à s'élever à la hauteur d'un être idéal, apparaissant de loin en loin sur la terre, à la façon des météores qui brillent d'un éclat surnaturel et qui traînent à leur suite des calamités terribles.

La Padmanî, qui était d'abord une création poétique, a revêtu un corps au XIIe siècle et fourni le sujet de plusieurs écrits plus ou moins fabuleux. Entre la Padmanî, purement d'invention (celle qui se montre comme la première des quatre espèces de femmes), et la Padmanî, reine de Tchitor, j'en découvre une troisième dans les légendes des Djaïns. Celle-là, remarquable par sa beauté à l'égal des deux autres, a horreur des hommes; elle repousse leurs hommages, parce que, dans une existence antérieure, elle croit avoir été abandonnée de son époux au moment même où elle se sacrifiait pour ses enfants. On trouve cette légende racontée dans un poëme écrit en un sanscrit déjà altéré et qui porte ce titre : पद्मावतीचरित्र : *Histoire de Padmâvatî.* La Bibliothèque impériale en possède un exemplaire accompagné d'une glose en dialecte mahratte.

Ce poëme a été composé l'an 1524 du samvat,

nables; si je ne les ai pas omis, c'est que je tenais à donner une traduction complète et exacte d'un texte curieux à tous égards.

c'est-à-dire vers 1468 de notre ère, environ soixante années avant celui de Malik-Mohammed, et plus d'un siècle et demi avant le récit de Djatmal. Voici comment la date du *Padmâvatîtcharitra* est écrite dans ce manuscrit :

४ २ ५ १
युगे च जुगमे च स्मरबाणचंद्रौ संवत् १५२४ वर्षे

« Dans l'année 1524 du *samvat* (représentée par) *Tchandra* (signe du nombre 1), les flèches de l'amour (au nombre de cinq, exprimant ce même nombre 5), le couple (représentant le nombre 2) et l'âge, ou *youga* (dont on compte quatre, et qui expriment le nombre 4). Cette manière d'indiquer une date par un *rébus* appartient évidemment à une époque de décadence. Le nom de l'auteur du poëme n'est pas très-clairement énoncé, comme on peut s'en convaincre en lisant la note ci-jointe [1]. La légende a été tirée d'un de ces livres djaïns qui traitent des *çîlas* ou vertus morales. En voici le début :

[1] Des dernières lignes du manuscrit, écrites en un langage fort obscur dans les deux textes, il résulte ceci : La légende de Padmâvatî a été tirée d'un livre intitulé *Çîla* ou *Çîlasamoudha* (Recueil, accumulation de *moralités*, tel est le sens de *Çîla* dans les ouvrages bouddhiques), composé antérieurement par un docteur (सूरी) nommé *Dharmaghôcha*. L'enseignement de celui-ci se transmit, avec le livre, à son disciple *Çrî-Padma-Tchândra*, puis à *Mahi-Tchandra*, disciple de ce dernier. Enfin, un disciple du maître *Pathakaradja-Ballabha* (ou *Athaka-râdja-Ballabha?*), nommé le pandit *Çrî-Naya-Vîdjayana*, l'a mis au net, recopié, pour en retirer le fruit de pureté que procure aux lecteurs le *Padmâvatî-Tcharitra*.

« Salut à Çrî-Pârçva ! Après avoir salué aujourd'hui le maître des Djinas, le chef suprême des troupes (de divinités nommées) Pouṇḍarikas, je dirai cette histoire merveilleuse qui porte en elle l'ornement des vertus morales[1]. »

Maintenant, je vais analyser brièvement cette *merveilleuse histoire*, jusqu'au point où se développe la légende de la Padmanî.

Dans le pays de Kalinga (sur la côte de Coromandel) vivait un roi, fameux dans l'histoire, nommé Vîraséna : la reine s'appelait Ratnamâlâ, et leur fils Tchitraséna. Le ministre du roi, le sage Bouddhisâra, avait un fils, Ratnasâra, qui se lia d'une étroite amitié avec le jeune prince Tchitraséna. Les deux jeunes gens se mettent à voyager, après avoir obtenu le consentement du roi. Une nuit, comme ils dormaient au milieu de la forêt, un bruit se fait entendre. Le prince s'éveille; il reconnaît la voix des Kinnaras (musiciens célestes) qui causent et chantent dans le ciel. Sa curiosité étant excitée par le son de ces voix surnaturelles, il se décide à marcher hardiment de ce côté.

« Le fils du ministre lui dit, tout effrayé d'être dans cette forêt terrible : « Jeune prince ! il n'est pas

[1] नत्वा ज्ञिनपतीमाद्यं पुंडरिकगणाधिपं ।
शीलालंकारसंयुक्तां साश्चर्य्यां तत्कथां ब्रूवे ॥

L'*î* long de *patîm* est sans doute amené par le besoin d'une longue au sixième pied. (Voir la légende de Pârçvanâtha, par le major Delamaine, dans les *Transactions of the Royal asiatic Society of Great-Britain and Ireland*, vol. I, p. 428.)

« convenable à ceux de votre rang d'aller par là ! » — Et le prince répliqua en souriant : « Est-ce que « les Kchattrîyas peuvent avoir peur ? »

Les voilà donc qui se lèvent; ils marchent et découvrent une charmante forêt où habitent les Djinas de l'âge présent, toute remplie de divinités et fréquentée par les Kinnaras. Ces êtres surnaturels chantent en chœur, et les déesses se livrent aux plaisirs de la danse. Le jeune prince salue le maître des Djinas; tout à coup, il se trouve dans un *maṇḍapa* orné de belles peintures, et au milieu de ce temple se découvre une statue[1] si merveilleuse, dans sa beauté, qu'il tombe évanoui en l'apercevant. A peine revenu de son évanouissement, il demande à son ami, Ratnasâra : « Cette statue, par qui et à la ressemblance de qui a-t-elle été faite ? Il faut que cette femme devienne mon épouse ou j'en mourrai ! » Et son ami, tout attristé de sa peine, lui répondit : « Cela serait aussi difficile que d'aller cueillir une fleur dans le ciel ! »

Cependant, les deux amis sont entrés dans le temple; ils y aperçoivent un grand solitaire, et le fils du roi Tchitraséna lui adresse encore cette question : « Cette statue, par qui et à la ressemblance de qui a-t-elle été faite ? » — « Mon fils, écoute ce que je vais dire : dans la ville de Kantchanapoura[2] vi-

[1] पुत्तल्या; c'est le mot dont se sert Djaṭmal en parlant de l'image fabriquée dans la forêt par Râghao-Tchétan.

[2] Kondjiveram, dans le Carnatic, district de Chinglepat, à quarante-cinq milles sud-ouest de Madras. Les Djaïns ont possédé et

vait un habile architecte[1], égal à Viçvakarma, qui a fabriqué les chars des dieux et les armes d'Indra. Sa femme se nommait Gounaçriyâ; il eut cinq fils, Dhanadéva, Dhanasâra, Gounadéva, Gounâkâra et enfin Sâgara. Quand ils furent bien instruits et qu'ils eurent atteint l'âge de se marier, ils prirent femme chacun de leur côté et se séparèrent. Le plus habile et le plus pieux envers les Djinas était le plus jeune, Sâgara, qui épousa Satyavatî.

1. « Alors[2] (vivait) un roi, seigneur de Padmapoura, qui se nommait Padmaratha; de la reine Padmaçrî naquit une fille, qui est Padmâvatî;

2. « Douée de beaucoup de qualités, habile à l'égal de Sarasvatî; à mesure qu'elle arrivait à la jeunesse, elle ravissait le cœur de son père et de sa mère.

3. « Un jour le roi était allé auprès de sa fille, la jeune Padmâvatî lui parut avoir atteint l'âge de se marier, et elle était, en vérité, belle comme une femme céleste.

4. « La pensée de la marier naquit dans son esprit. « A qui donnerai-je ma fille? Il faut que (celui qui deviendra son époux) possède le plus excellent don; la noblesse, l'habileté et la jeunesse[3]. »

5. « Là-dessus, le roi Padmaratha s'émeut des

possèdent encore des temples dans ce pays. (Voir *Examination and analysis of the Mackensie manuscripts*, by rev. William Taylor.)

[1] सूत्रधरः.

[2] Ici commence la traduction littérale du passage dont le texte est donné plus loin.

[3] Voir la note du texte.

belles qualités de sa fille; car les portraits des princes semblent à celle-ci indignes (de son affection).

6. «Quel sera celui dont la grâce pourra plaire à Padmâvatî, pareille à une urne parfaitement lisse, qui ne se laisse pas pénétrer, même par l'eau.

7. «De cette manière, on lui fait voir des centaines de milliers de portraits; mais la pensée de la jeune fille ne se manifeste pas; elle est née *ennemie de l'homme.*

8. «Ayant ainsi réfléchi, le roi est affligé par la douleur que lui cause sa fille. La reine, avec tout ce qui l'entoure, est tourmentée par l'aiguillon de la douleur.

9. «Alors Sâgara, habile artiste, à l'occasion de la fête en l'honneur du saint pontife Çânti, alla un jour dans la ville de Ratnapoura, avec sa femme et son ami.

10. «Le dieu de ses ancêtres est adoré par lui; tandis qu'il chante en l'honneur de celui-ci l'hymne de louanges, voici que la jeune princesse Padmâvatî s'avance au milieu d'un cercle de femmes.

11. «Elles portent des vêtements d'hommes, marchent en avant, avec leurs mains armées de glaives, et en criant : Arrière! arrière! elles font écarter les gens de la route.

12. «Tandis que le peuple épouvanté se meurt de crainte bien loin à la ronde, Sâgara aperçoit distinctement la jeune fille, et la regarde avec une grande curiosité.

13. «L'esprit troublé par la beauté de Padmâvatî,

le *Soûtradhâra* fit cette réflexion : « Est-ce une Kinnarî, la fille d'un Nâga ou celle d'un Vidyadhâra?

14. « Créée aussi belle par le destin, comment est-elle affligée d'une telle imperfection? elle est née avec la haine de l'homme, elle qui possède d'ailleurs toutes les qualités!

15. « Comme un jour sans soleil, comme un palais sans lampe allumée, comme une famille sans enfant, ainsi sont les femmes sans époux.

16. « Pendant que Sâgara se tenait en ce lieu, réfléchissant ainsi, après avoir salué Çânti, le pontife djaïn, la jeune fille s'en alla dans la maison de son père.

17. « Ayant achevé la cérémonie et salué le Djina, la foule se retirait après l'adoration. Sâgara, lui aussi, ayant accompli les pratiques religieuses, s'en alla dans sa demeure.

18. « Le mouni Kévali lui dit alors : « Par Sâgara a été faite cette poupée qui représente la ressemblance de Padmâvatî; une pareille beauté n'existe nulle part. »

19. « Et quand il entendit raconter l'histoire de la poupée, le fils du roi même aussi fut pris de faiblesse, et voilà qu'il tomba sur la terre.

20. « Rappelé à lui par le secours de l'eau fraîche qui lui fut jetée, Ratnasâra, tout affligé, demanda de nouveau au solitaire :

21. « Ô bienheureux! tu es mon ami, et c'est toi qui m'as montré cette poupée! En écoutant son histoire, voilà que tout à l'heure (celui-ci s'est) évanoui.

22. « Ce mystère explique-le-moi, ô grand Mouni! c'est par toi, ô maître! que le doute de mon cœur doit être éclairci. »

23. « Alors, avec une voix douce comme l'ambroisie, le grand mouni répliqua : « Écoute, ô mon fils! dans sa réalité, cette histoire toute pure.

24. « Dans ce pays de Bharata-Kchêtra, au milieu du pays de Dravira, auprès de la ville de Tchampâ[1], il existe une forêt, nommée la forêt Tchampâka.

25. « Embellie de *michelias*, d'*açôkas*, de *ratsle-rias*, de girofliers, d'aloès, de djamroses, d'orangers, de manguiers et d'autres arbres.

26. « Dans cette forêt se trouve un bel étang, tout rempli d'une eau pure, agréable, vers lequel on descend par des marches, et orné d'une plantation (naturelle) de lotus.

27. « Les cygnes, les poules sultanes, les oies brâhmaniques, les hérons, les grues et les autres oiseaux aquatiques se jouent sur les bords de cet étang, où ils ont fixé leur séjour.

28. « Un jour donc arriva en ce lieu un homme riche; au milieu du jour, sur le bord de l'étang, l'homme riche fixa son camp.

29. « Après s'être baigné, après avoir, au moyen de l'eau non souillée, adoré l'image du Djina[2], l'heure du repas étant arrivée, que fait ce pieux personnage?

[1] Ou Tchampâ-Mahirî, la capitale du pays d'Aṅga, dont Karṇa, frère aîné des Pâṇḍavas par sa mère, fut sacré roi. (Voir le *Mahâbhârata*.)

[2] Voir la note du texte.

30. « Monté sur le bord élevé de l'étang, il examine au loin ce lieu de pèlerinage, puis il va vers le solitaire, qui, par l'effet de ses vertus, pratiquait un jeûne d'un mois.

31. « Joyeux et rempli de tendresse envers les créatures, l'étranger habitait là dans la méditation, et après avoir apporté une nourriture non souillée, cet homme pieux la donnait à autant (d'êtres recommandables).

32. « Sur un arbre (voisin) se tenaient un cygne et sa femelle; il y avait (envers les créatures, de la part du sage) le don, l'affection sympathique et l'accomplissement d'un acte pieux; de trois manières il obtenait le fruit qui s'acquiert dans la méditation.

33. « Dans cette forêt se trouvait aussi un figuier très-vieux et tout verdoyant; au moment de pondre, la femelle du cygne s'y établit, après avoir disposé (un nid) fait de guirlandes entrelacées.

34. « Les œufs furent couvés avec soin; avec le temps, deux petits naquirent, et, animés d'une extrême tendresse envers eux, (les parents) les soignèrent nuit et jour.

35. « En conséquence d'une mauvaise action (commise par ces oiseaux) dans une existence antérieure, par suite du frottement des bambous les uns contre les autres, une flamme terrible, née de l'embrasement de la forêt, consume tout le bois.

36. « Le cygne, tourmenté par le feu qui le brûle, dit à sa femelle : « Je garderai les petits, moi, au- « jourd'hui ; toi, va chercher de l'eau (à l'étang). »

37. « La femelle répond : « Moi, je garderai les « enfants, pendant (que tu iras chercher de l'eau) ; « quand il s'agit de protéger sa progéniture, c'est la « mère qui est efficace, et ce n'est jamais le père. »

38. « Elle reste donc, la femelle, et le cygne part, le cœur troublé par l'affection ; arrivé à l'étang, le voilà qui remplit d'eau son bec ; tandis qu'il revenait,

39. « Tourmentée par le feu de la forêt, la femelle faisait cette réflexion dans son cœur : Oh ! qu'il est dénué d'affection, qu'il est lâche, ce cygne ! après m'avoir abandonnée ici, il a fui quelque part.

40. « Les hommes, d'ailleurs, ne sont-ils pas tous sans cœur et sans pitié ! Oh les pervers ! leur visage criminel ne se montre pas même (dans les circonstances difficiles !).

41. « Retenue par le lien de l'affection qu'elle porte à sa progéniture, elle fut, en cette occurrence, consumée dans le feu de la forêt, et en récompense de la vertu et de la tendresse maternelle (dont elle avait fait preuve), elle obtint de renaître avec la nature humaine.

42. « Dans cette ville de Ratnapoura, où règne le roi Padmaratha, dans le sein de Padmaçrî, elle a pris naissance, elle est devenue Padmâvatî.

43. « Or, ayant pris de l'eau (dans son bec), le cygne arrive près du figuier, et voilà qu'il aperçoit la femelle morte, se tenant encore près de ses petits.

44. « Il est dur à supporter le chagrin (que j'éprouve de la mort) de ma bien-aimée, et bien plus

encore, puisqu'il s'y joint (la perte) de mes enfants! Et, tourmenté par son extrême affection, il mourut le cœur brisé.

45. « Par le don et la bienveillance affectueuse, il avait amassé des actes méritoires dans cette précédente existence; et, en conséquence de ces actes pieux précédemment accomplis, il est devenu toi, ô fils de roi!

46. « Dans l'action qui procède de la fascination, l'âme se trouble, comme aussi dans la vue et l'audition; le cœur, entraîné par un mouvement qui lui vient d'une vie antérieure, obéit à ces impulsions. »

47. Il avait donc entendu, depuis le commencement, l'histoire des mérites acquis dans une existence antérieure; le souvenir de sa race (de son origine) s'éveilla en lui, rien qu'à l'audition des paroles du solitaire.

48. Comme une fumée, il voit toute son existence antérieure, et, tout joyeux, Tchitraséna dit à ce grand solitaire :

49. « Puisque j'ai entendu de ta bouche cette véridique histoire en son entier, dis-moi donc maintenant par quel moyen ma bien-aimée sera unie à moi?

50. Le solitaire dit : « Maintenant, elle est disposée à haïr les hommes; toujours portée à faire l'éloge des femmes et à blâmer les hommes. »

अथ पद्मपुरस्वामी राजा पद्मरथाभिधः।
राज्ञीपद्मश्रिया तस्या सुता पद्मावती तथा (*sic*) ॥ १ ॥

अनेकगुणसम्पन्ना विदुषीव सरस्वती । (1)
क्रमेण यौवतं प्राप्ता जन्यजनिमनोहरा ॥ २ ॥
राजान्येद्युः सुतायातो दृष्ट्वा पद्मावती सुता ।
वरयोग्यासक्तकृता साक्षाद् देवाङ्गनोपमा ॥ ३ ॥
वरचिन्ता समुत्पन्ना कस्य दास्यामि मत्सुतां ।
कुलशीलवयोदेहं युज्यते वरलक्षणं ॥ ४ ॥ (2)
अथ पद्मरथो राजा स्वसुतागुणरञ्जितः ।
चित्ररूपं कुमाराणामनार्घ्यं दृश्यते (3) सुतां ॥ ५ ॥
कस्यापि रूपलावण्यं पद्मावत्यानुरोचते ।
यथा स्निग्धतरं कुम्भं न भिद्यते जलादपि ॥ ६ ॥

[1] Commentaire mahratte. क्षणी स्त्रीना जे गुण तियों करिनें भरी ये पंडीताइ करीनें जांणीइ स्वरस्वती जन थि॥ «Les qualités propres aux autres femmes, elle les possédait pleinement; elle était habile dans les connaissances littéraires, à l'égal de Sarasvatî (la déesse de l'éloquence).» Cette glose me donne lieu de croire que les mots du texte विद्वत्तेन सरस्वती doivent être corrigés, comme je l'ai fait, विदुषीव सरस्वती; à moins que l'on ne se contente de विद्वत् pour un féminin; et alors on traduirait: «Sarasvatî serait savante avec cela, avec ce que sait et connaît Padmâvatî.»

[2] Commentaire mahrathe. कुंमरी वरनें योग्य थइ किम्र राजानें परणावस्युं कन्या ते पुरुषनें देवी जे कुल भलो होय आचारभलो होय देहि नीरोगी होय एह वी लक्षण ये वरमां होय तेंहनें कन्या देवो थठइ॥ «Voici que la jeune princesse est d'âge d'être mariée; à quel roi la marierai-je? La jeune princesse sera accordée à l'homme qui sera d'une bonne famille, d'une bonne conduite, sain dans son corps. Celui qui présentera ce signe par excellence, celui-là aura la jeune fille.»

[3] Sans doute pour दर्शयति «se montre, paraît»; le verbe दृश्

एवं सतसहस्राणां चित्ररूपं प्रदृश्यते । (1)
न विद्यते सुताचित्तं जाता पुरुषद्वेषणी ॥ ७ ॥
इति निश्चित्य स नाथः सुताया दुःखदुःखितः ।
राज्ञी परिजनं सर्वं दुःखशल्येण शल्किताः ॥ ८ ॥
सागरसूत्रधारोऽथ शान्तिनाथस्य यात्रया । (2)
सकलत्रः समित्रोऽपि गतो रत्नपुरेऽन्यदा ॥ ९ ॥
पूजितः स्वपितृस्वामी यावत् स्तोत्रं स्तवत्यसौ । (3)
तावत् पद्मावती कन्या स्त्रीवृन्देन समागता ॥ १० ॥

«voir», gouvernant l'accusatif avec le sens neutre de *se montrer à quelqu'un.* सा देवी दर्शयामास पाण्डवं «La déesse se montra au Pâṇḍava.» (Voir *Radices ling. sanscr.* de M. Westergaard.)

[1] Il y a dans le manuscrit दृस्यते; ce serait le radical védique दृश्, ou दस् «mordre» et aussi «voir». L'orthographe, au reste, varie à chaque instant, d'un vers à l'autre.

[2] Commentaire. रत्नपुरें नगरें जात्रा करवानें अर्थे आवतो हवो एकदा समयनें विषे. «Dans la ville de Ratnapoura, dans le but de faire, d'accomplir la cérémonie, vint une fois.» Ce Çânti est le seizième des pontifes djaïns. सोलमा श्री सांति नाथ स्वामी.

[3] Voici la formule d'adoration employée par les Djaïns; je la reproduis avec ses fautes d'orthographe, telle que la donne en marge le manuscrit. अद्याभवत्सफलता नयनद्वयस्य नाथ त्वदीयचरणांबुजवि-क्षणेन अद्य तिलोकतिलकोत्तम भासिते मे संसारवारिकद्वीयं चलुकप्रमाणं ॥ «Aujourd'hui, il y a eu pour mes deux yeux production de fruit, ô seigneur, par la vue du lotus de tes pieds; aujourd'hui, ô toi qui es le plus excellent emblème des trois mondes! brille pour moi le double (symbole) de la terre et de l'eau, contenu dans le creux de ma main.»

पुरुषवेशधरा (1) नारी खड्गपाणिर्हि चाग्रतः ।
हक्काहक्कारवैस्तेऽपि लोकानात्रासयन्ति च ॥ ११ ॥
भयभीता जनाः सर्वे नष्टा यावद्दिशोदिशं ।
सागरः सुकन्यामसौ पश्यति सकुतूहलं ॥ १२ ॥
रूपया मोहितचित्तः सुत्रधारोऽनुचिन्तयन् ।
किन्नरी नागकन्याका विद्याधराथवा किमु ॥ १३ ॥
विधेऽप्येवंविधा (2) सृष्टा कथं दोषेण दुःखिता ।
पुरुषद्वेषणी जाता गुणसर्वनिरर्थका ॥ १४ ॥
यथा दिनं विना सूर्यं विना दीपेन मन्दिरः ।
यथा कुलं विना पुत्रं तथा भर्त्रा विना स्त्रियः ॥ १५ ॥
एवं विचिन्त्यमानोऽपि सागरो यावतिष्ठति । (3)
नमस्कृत्य जिनं शान्तिं कन्या तातगृहं गता ॥ १६ ॥
यात्रां कृत्वा जिनं नत्वा सङ्घःपूजाद्व्रजानपि ।
सागरः कृतकृत्योऽपि भूत्वा निजगृहं गतः ॥ १७ ॥
केवल्यूचेऽथ पुतल्या निर्मिता तेन सागरे(न) ।
पद्मावत्यनुरूपेण तद्रूपं नहि कुत्रचित् ॥ १८ ॥
पुतल्यायाश्च वृतान्तं श्रुत्वा राजसुतोऽपि च ।
तावन् मूर्च्छाकुलो भूत्वा सहसा पतितो भुवि ॥ १९ ॥

[1] Il faudrait lire पुरुषवेशधारिण्यः, et supprimer नारी.

[2] Il faudrait écrire : विधेर् एवंविधा.

[3] Cette faute se retrouve souvent; elle est faite à dessein, sans doute, pour conserver la brève requise au cinquième pied.

शीतोपचारतः प्राप्तश्चैतन्यं राजनन्दनः ।
रत्नसारः सदुःखात्मा पुनरापृच्छते मुनिं ॥ २० ॥
भगवान् मम मित्त्रीऽसि पुतल्यानां च दर्शनः ।
मूर्च्छया पतितो पूर्वं वृत्तान्तश्रवणोऽधुना ॥ २२ ॥
एतदाश्चर्यमस्माकं कथयस्व महामुने ।
सन्देहं मम चित्तस्य स्फटन्यं त्वयाथ प्रभो ॥ २२ ॥
ततोवाच मुनीन्द्रस्तु सुधामधुरया गिरा ।
शृणु वत्स यथातथ्यं वृत्तान्तं शुद्धात्मनं ॥ २३ ॥
तथास्मिन् भरतक्षेत्रे देशे ऽविद्धनां मध्ये ।
नगरियाश्च चम्पायाः समीपे चम्पकं वनं ॥ २४ ॥
चम्पकाशोकपुन्नागलविङ्गागुरुजम्बुक- ।
नारङ्गसहकारादिवनस्पतैरलङ्कृतं ॥ २५ ॥
तस्मिन् वने शरशुभो जलनिर्मलपूरितः ।
रम्यो रचितसोपानः पद्मनीखण्डमण्डितः ॥ २६ ॥
हंसाश्च कलहंसाश्च चक्रवाकवकास् तथा ।
सारसप्रमुखान्येऽपि क्रीडन्ति तटसंस्थिताः ॥ २७ ॥
अन्यस्मिन् दिवसे तत्र सार्थः कोऽपि समागतः ।
मध्यान्हे च सरस्तीरे कृतं सार्थिनिवेशनं ॥ २९ ॥
स्नात्वापांशुकनीरेण (1) जिनबिम्बार्चनं कृतं ।

[1] Il y a dans le texte : स्नात्वाप्रासुकनीरेण. La correction que j'ai

भोजनावसरे प्राप्ते शुद्धधीः स करोति किं ॥ २९ ॥
सरपालिं समानृत्य स तिर्थमवलोकयन् ।
समागात् पुण्ययोगेन मुनिं मासोपवासिनं ॥ ३० ॥
प्रमोदमाधुरो भूत्वा सार्थः सौवासनान्वितः (1)
प्रासुकानां (*sic*) समादाय ददौ यावत्सु शुद्धधी ॥ ३१ ॥
वृक्षस्थौ हंसहंसिन्यौ कृतं दानानुमोदनं ।
शुभकर्मार्जितंत्रिधा वासनायामुपार्जितं ॥ ३२ ॥
तस्मिन् वने वटोऽप्येको गरिष्ठोऽप्यस्ति शाद्वलः ।
आसन्ना प्रसवाद्धंसी कृतान्तःसूत्रमालिका ॥ ३३ ॥
सेव्यमानोस्ततोऽण्डानी (2) क्रमात् संजातबालकौ ।
परमस्नेहसंपन्नौ पोषयन्ति अहर्निशं ॥ ३४ ॥

faite m'a été indiquée par la glose : हवेते सार्थ वाहनें उनें पाणीइं स्नान करीनें वीतराग जिन बेंबनी पूजा करी करीनइं « Le marchand s'étant baigné là, dans cette eau, fit l'adoration de l'image du Djaïn (suprême), exempt de souillure. » Ici, l'idée de pureté est reportée sur le Djaïn, tandis que, dans le texte, elle est attribuée à l'eau, qui le représente. Toujours est-il qu'on peut lire : अपांशु « sans ordure », mot qui correspond à वीतराग « qui a la passion en allée. » Deux *çlokas* plus bas, le même mot se retrouve, avec le même sens et commenté par शुद्धा « pur. »

[1] Le mot सौवासना est la forme abstraite de सु-वासना; वासना a ici le sens de « méditer, étant assis sur ses talons », comme en chinois 坐 *tsó;* les Djaïns ont adopté à peu près les croyances et tout à fait la langue des Bouddhistes.

[2] Il faudrait lire : सेव्यमानि ततोऽण्डानि, ou mieux : सेव्यमाने ततोऽण्डे; mais il manquerait une syllabe.

पूर्वकर्मविपाकेन वंशाद्वंशनिघर्षणात् ।
दावानलजलज्वालः (1) करालो दह्यते वनं ॥ ३५ ॥
तापानलाकुलो हंसो हंसनीं प्रति जल्पति ।
रक्षेऽहं बालकांश्चाद्य व्रज त्वं जलहेतवे (2) ॥ ३६ ॥
जल्पते हंसनी तावद् अहं रक्षामि बालकान्
अपत्यपालने माता शक्या ननु पिता क्वचित् ॥ ३७ ॥
स्थिता हंसी गतो हंसः स्नेहाकुलितमानसः ।
सरे गत्वा जलं यावद् भृत्वा चंचा प्रगच्छति ॥ ३८ ॥
दावानलाकुला हंसी ह्यध्येवं व्यचिन्तयत् ।
निःस्नेहकातरो हंसो मुक्त्वा मां स गतः क्वचित् ॥ ३९ ॥
ते ननु पुरुषाः सर्वे निर्दया निर्घृणापि हि ।
पापिष्ठा दुष्टमेतेषां मुखं तेषां न दृश्यते ॥ ४० ॥
अपत्यस्नेहबन्धाया दग्धा दावानले तदा ।
धर्मानुमोदने सा नु संप्राप मानुषभवं ॥ ४१ ॥
पुरे रत्नपुरे तत्र नाम्ना पद्मरथो नृपः ।
पद्मश्रीकुक्षौ संभूता जाता पद्मावती सुता ॥ ४२ ॥

[1] Il y a ici quelque embarras dans le texte. Au lieu de जल, il faut lire, sans doute, ज्वल; peut-être serait-il mieux de lire : दावानलज उल्मुकः «Un brandon produit par l'incendie de la forêt». Le commentaire dit simplement : दावानल तें अग्नि प्रगट घातो हवो «Le feu produit, manifesté par la conflagration de la forêt.»

[2] Sous-entendu dans l'étang; commentaire : तुं जल लेवा सरोवर माहे जा.

जलमादाय हंसोऽथ गतो न्यग्रोधपादपे ।
तावद् हंसी मृता दृष्टा बालकोपरि संस्थिता ॥ ४३ ॥
दुःसहं च प्रियादुःखं किं पुनः सुतसंयुतं ।
अतिस्नेहाकुलो हंसो हृदयस्फुटितो मृतः ॥ ४४ ॥
दानानुमोदने पुण्यं संचितं भावपूर्वकं ।
तत् पूर्वपुण्यभावेन त्वं जातो राजनन्दन ॥ ४५ ॥
मोहितो मोहिनीकर्मे जीवो दृष्टे श्रुतेऽपि च ।
पूर्वाभ्यासानुसारेण मनश्चेष्टां प्रकुर्वते ॥ ४६ ॥
आमूलचलवृत्तान्तं श्रुतं पूर्वभवार्जितं ।
जातो जातिस्मृतिस् तस्य मुनिवचनमात्रतः ॥ ४७ ॥
करामलकवत् सर्वं पश्यते पश्चिमं भवं ।
प्रमोदितचित्रसेनस् तं वंदे मुनिपुंगवं ॥ ४८ ॥
सत्यं समस्तवृत्तान्तं भवता यदवोचितं । (1)
परं केन प्रकारेण मिलिष्यति मम प्रिया ॥ ४९ ॥

[1] अवोचितं semble être l'adjectif verbal उचितं, précédé de अव. D'autre part, comme il y a un accusatif, on aimerait mieux lire : अवोचस् तं; mais il y aurait une longue à la pénultième, au lieu d'une brève, et puis il y a भवता à l'instrumental, qui indique un passif. Quant à un neutre à la place d'un masculin, on en trouve de nombreux exemples dans ce même texte. Pour tout arranger, je proposerais de lire : भवता यद्वाचसि «puisque par toi j'ai *été dit* (*I was told*), j'ai entendu dire, raconter,» etc.

मुनिर् उचे ऽधुना सा नु नरद्वेषा निवर्त्तते ।
स्त्रीणां स्तुतिपरा नित्यं पुंसनन्द्यापरायणा ॥ ५० ॥

Dans les cinquante *çlokas* qui précèdent, j'ai donné la traduction exacte de la première partie de la légende, et j'ai tâché de rétablir le texte, qui est fautif sur plus d'un point. Je voudrais faire connaître la suite de cette histoire gracieuse et fantastique, en l'analysant et en reproduisant quelques passages du manuscrit.

Le solitaire qui a révélé à Tchitraséna le mystère de sa précédente existence, lui indique les moyens de faire oublier à Padmâvatî la haine qu'elle porte aux hommes. Voilà le fils du roi qui se met en route pour la ville de Ratnapoura, accompagné de son ami Ratnasâra. Tout près d'une des portes de la capitale, où règne Padmaratha (le père de Padmâvatî), ils rencontrent une de ces forêts sombres par l'épaisseur des arbres et riantes par l'abondance des fleurs, dont les poëtes de l'Inde se plaisent à faire longuement la description. Là réside un Yakcha, du nom de Dhanandjaya; là aussi, le quatorzième jour lunaire de la quinzaine obscure, se réunissent les esprits de diverses espèces, les Râkchasas, les Kinnaras, et autres, qui viennent chaque mois, à pareil jour, célébrer une fête (une sorte de sabbat), et se livrer joyeusement aux plaisirs du chant, de la musique et de la danse [1]. Le Yakcha Dhanandjaya est

[1] मासे मासे तु यात्रायां मिलित्वा यत्तमन्दिरे ।
गीतवाद्यं तथा नृत्यं हृष्टाः कुर्वन्ति ते तदा॥

le centre de cette ronde fantastique; autour de lui retentissent à l'envi les instruments à cordes. Éveillé par ce bruit, le jeune prince marche hardiment vers le Yakcha. Grande est la surprise des esprits nocturnes; ils se demandent quel est cet homme qui vient ainsi troubler la fête. Le Yakcha déclare qu'il veut traiter, avec les égards dus à un hôte, cet homme arrivé par hasard au milieu d'eux. L'humilité et la piété du prince l'ont touché; il lui accorde un don, tout comme ferait Çiva, le puissant Mahadéva, à ses fervents adorateurs. Tout à coup la nuit fait place à l'aurore; Tchitraséna et son ami, comme s'ils se fussent éveillés d'un rêve, se retrouvent sur le chemin de la ville. Le tambour a retenti, et, par ordre du roi, le mariage de Padmâvatî est proclamé en ces termes:

« Celui qui pourra détruire (dans le cœur) de ma fille la haine qu'elle porte aux hommes, je lui donnerai ma richesse, la royauté et ma fille; telle est ma parole [1] ».

Transporté de joie à cette nouvelle, Tchitraséna va chez un peintre, qu'il charge de représenter, sur une étoffe préparée, un sujet convenu; puis, prenant à la main cette peinture, il s'en va déguisé par les rues, disant ici et là d'une voix harmonieuse : « Qui veut voir mes peintures! » Et les gens de la ville demeuraient surpris. Bientôt le bruit se répand qu'il y a dans la capitale de rares peintures; poussée par la curiosité, la princesse Padmâvatî demande à les voir.

[1] कोऽपि यः पुरुषद्वेषं सुतायाः स्फुटयेत् कथं।
अर्थं राज्यं सुतां तस्मै दास्यामि हीति मद् वचं॥

1. « Obéissant à l'influence d'une affection qui datait d'une existence antérieure, elle fait appeler le prétendu peintre; par la vue du jeune prince, elle devint portée à la tendresse envers lui.

2. « Les compagnes, tout émerveillées, se regardent l'une l'autre; voici que cet homme a détruit en elle le défaut de la haine qu'elle portait à ce sexe.

3. « Elle a vu, la jeune fille, toute cette feuille qui représente la forêt et des cavernes, avec le charmant étang, tout rempli de lotus.

4. « Là, tout près, est un figuier répandant l'ombre, entouré d'oiseaux; on y voit aussi deux cygnes, mâle et femelle, avec leurs petits, se tenant tous les deux sur (un nid fait de) guirlandes de fleurs.

5. « Dans le feu qui dévore la forêt se consume la femelle avec ses petits; à cette vue, le cygne s'empresse d'aller chercher de l'eau à l'étang.

6. « Le bec rempli d'eau, tandis qu'il vole vers le figuier, on voit la mère qui périt, brûlée avec ses enfants, par le feu de la forêt.

7. « Déchiré par le chagrin qu'il ressent de la perte de sa femme et de sa progéniture, à la vue de ses œufs qui périssent dans les flammes sur l'arbre, comme sa femelle, il meurt aussi, le cygne, et dans le monde éclate la vérité de son attachement.

8. « La vue d'une pareille peinture fait naître (dans le cœur de la jeune fille) le souvenir de sa précédente existence; l'esprit troublé par le saisissement, elle tombe évanouie sur la terre.

9. « Rappelée à elle-même par ses compagnes qui viennent à son secours avec de l'eau froide, la jeune princesse s'écrie : « Séparé de moi, il est mort (de chagrin) le cygne (mon époux!) ah! oui, c'est là l'élan de la vraie tendresse! »

10. « Sans fondement était la haine que je portais aux hommes, et j'agissais en cela bien follement! Dans celui qui porte la peinture que voici, revit l'âme du cygne à l'état d'homme; il ne peut en être autrement[1].

11. « Tandis qu'elle s'entretient vivement sur ce sujet avec ses compagnes, le fils du roi s'en va loin de là, en compagnie de son ami.

12. « Et bientôt, comme elle ne l'aperçoit plus devant ses yeux, comme elle ne voit plus le jeune homme qui lui a présenté la peinture, elle se prend à pleurer.

13. « Où est-il allé, celui qui a volé ma raison, après avoir habité dans mon cœur? Ô cruel! rapporte-moi cette feuille consolante où est représentée l'histoire du cygne!»

14. « Oh! oui; tu habites en mon cœur! Ayant dérobé ma vie, où donc est-il allé? Avec moi et chez moi va demeurer l'angoisse; j'irai dans le Gange pour y chercher la mort[2]. »

[1] पुरुषेषु मुधा द्वेषं मूढया च कृतं मया।
एष चित्रधरः पुंसो जीवो हंसस्य नान्यथा॥

[2] क्व गतः चित्तचोरो मे वसित्वा मम मानसे।
धूर्त्ते निर्धूतछादनं हंसाख्यानं समानय॥

15. « Elle se lamente donc ainsi, en proie à la douleur qu'elle ressent (de l'absence) de son époux; et, par ses compagnes qui savent parler avec douceur, le roi, son père, est sérieusement averti. »

Le roi se décide à proclamer le *Svayambara* (choix propre) de sa fille. Ce *Svayambara* rappelle, à tous égards, celui de Damayantî, qu'on lit dans l'épisode de Nala, et celui non moins célèbre de la Draopadî, qui devint l'épouse des cinq fils de Pâṇḍou. Il s'agit de tendre un arc extrêmement dur, un arc divin qui existe de père en fils dans la famille de Padmaratha. L'arme a été déposée pour l'épreuve solennelle de cette journée dans un *maṇḍapu* (temple ou reposoir [1]) : « Celui qui accomplira cette action épousera ma fille, dit le roi, ma fille si belle et douée de qualités rares. » Padmâvatî est présente, revêtue de ses plus beaux ornements; elle brille comme un astre radieux, et excite la passion jalouse des princes accourus dans la lice.

Le premier qui s'avance est le roi de Laṛa [2]; il

वसी नुणं मक हीयए ज्ञीवं गहि ऊंपा कंन्ह चत्तियोऽसी ।
सह वास घर विडंबणा गंग गमीडं नसोम्य हो ॥

Ce *çlôka* prakrit est sans doute un emprunt fait à quelque texte connu; il s'en trouve d'autres, en petit nombre, dans le *Padmâvatî-Tcharitra.*

[1] वज्रसमिदं च चापममराणां क्रमागतं ॥
मण्डपं च गतं चापं भूपो आरोपयेद्धि यः ।
परिणायत्यमूं पुत्रीं सद्रूपां सुगुणोचितां ॥

[2] Laṛ ou Larice, dans le Dekkan supérieur.

marche vers l'arc pour le saisir; mais il ne l'aperçoit plus, ses yeux se troublent; il est devenu pareil à un aveugle de naissance. La foule éclate de rire et bat des mains. A son tour, le roi de Karṇaṭa[1] se précipite sur l'arc, convoitant la belle jeune fille; l'arme se change en une masse de serpents, et, à la vue du prodige, il s'arrête troublé par la crainte; ce qu'apercevant, le monde de l'assemblée se prit à rire de tout son cœur[2].

Alors se lève le roi de Kachmîre; doué d'une grande vigueur, il est sûr que la foule ne rira pas à ses dépens. Tout à coup il recule, lui aussi, devant cet arc, qui se change en une flamme ardente. La cérémonie est suspendue; le roi s'afflige à l'idée que sa fille va demeurer sans époux. Celle-ci, cependant, a vu entrer, sous un déguisement, le jeune homme à la peinture. Une joie secrète anime tout son être; elle espère et elle craint en même temps. Le fils de roi, Tchitraséna, invoque par la pensée le secours du Yakcha, qui lui a promis un don. Son ami, son conseiller Ratnasâra est derrière lui, le sabre au poing, et voici que le prince Tchitraséna a tendu, en se jouant, l'arc merveilleux. Tous les rois, jaloux, veulent se jeter sur lui pour le mettre à mort. Une lutte terrible s'engage, et Padmaratha aurait eu peine à protéger le jeune héros contre la colère des princes

[1] Le Karṇatic, dans la presqu'île, aux environs de Madras.

[2] तावत् कृतफणाटोपो फणां दृष्ट्वा भयार्दितः ।
दृष्ट्वा सभासर्वलोको जहास हृष्टहासयः ॥

vaincus, si une voix d'en haut n'eût fait entendre ces paroles : « Cet inconnu est le fils du roi Vîraséna, l'héroïque Tchitraséna ; puisse-t-il être longtemps victorieux sur la surface de la terre ! »

La légende djaïne de la Padmanî ne s'arrête pas ici, il s'en faut beaucoup ; cependant je ne la suivrai pas plus loin pour l'instant[1]. De même que le texte de cette histoire est du sanskrit altéré, fautif dans l'orthographe et dans la grammaire, et pourtant facile à comprendre, de même aussi les idées, pour appartenir à la secte réformée des Djaïns, n'en sont pas moins indiennes quant au fond. Le merveilleux féerique a remplacé le merveilleux terrible et grandiose que l'on remarque dans les légendes du Mahâbhârata. Le Yakcha Dhanandjaya, qui tient sa cour pleinière au milieu des gnômes et des follets, chantant et dansant, rappelle les sculptures naïves des bas-reliefs bouddhiques, dont on voit de précieux échantillons dans les musées asiatiques de Madras, de Calcutta et de Bombay. La tradition védique est perdue ; celle des temps héroïques, qui a produit les grandes épopées, et les sculptures des caves d'Ellora et d'Éléphanta, où le génie indien se développe dans toute sa puissance, a été également oubliée. Ce qui en reste se fractionne par petites légendes, propres à des sectaires qui suivent une doctrine nouvelle, tandis que le pays lui-même, divisé en une foule de petits États, conserve à peine le souvenir lointain de son unité. Sauf le dogme de sa transmi-

[1] Cet ouvrage sera l'objet d'un travail spécial.

gration des âmes et l'imitation affaiblie des *Svayambaras* du Mahâbhârata, l'histoire de la Padmâvatî des Djaïns ressemble assez à un conte de fées du moyen âge dans ses détails. Les personnages, plus humains que ceux des temps primitifs, n'ont plus les gigantesques proportions que la poésie antique prêtait aux Pâṇḍavas. Mais aussi les passions ardentes de ces héros se sont calmées, et il est entré dans la poésie tempérée des Djaïns, comme dans celle des Bouddhistes, un sentiment de retenue qu'il faut apprécier. Ne semble-t-il pas que, dans la légende de la Padmanî des Djaïns, le poëte cherche à expliquer (et à faire excuser), par le souvenir d'une union antérieure, la sympathie qui attire deux jeunes cœurs l'un vers l'autre? Les deux cygnes ne sont-ils pas aussi un modèle de fidélité conjugale proposé aux générations futures? La polygamie, qui n'est guère dans les habitudes des Djaïns, serait-elle compatible avec la vive tendresse que portent à leurs enfants deux époux destinés à vivre ensemble dans une union que la mort même ne peut dissoudre? En exigeant du mari la fidélité que la loi brâhmanique imposait seulement à la femme, le dogme djaïn n'a-t-il pas tiré celle-ci de la position inférieure qui lui était dévolue?

Et ce type de la femme dévouée, mais fière aussi, et qui craint de ne pas trouver dans l'homme qui la recherche un dévouement égal au sien, c'est Padmâvatî qu'elle se nomme. Ce nom, on ne peut s'empêcher de le rapprocher de celui que les poëtes érotiques ont chanté, et que portait la reine de Tchitor.

C'est le seul rapport qui existe, en apparence, entre la création fabuleuse des Djaïns et la fidèle veuve de Ratan-Sén. Cependant, qu'on y regarde de plus près, et l'on verra qu'il s'en trouve d'autres. Ratnapoura, la ville habitée par la Padmâvatî, fille de Padmaratha, est située à Ceylan, tout comme celle où la tradition fait naître la reine de Tchitor; le nom du jeune roi qu'elle épouse est Tchitraséna, selon la légende djaïne; dans le poëme de Malik-Mohammed, ce nom est celui du père de Ratan-Sén. Enfin, les deux Padmâvatîs meurent sur le bûcher, victimes de la fidélité à leurs devoirs. Il y a donc lieu de croire que les Djaïns ont emprunté à l'histoire légendaire de la reine de Tchitor quelques-uns des traits, ou peut-être même l'idée de leur Padmâvatî, de même que les bardes hindous avaient emprunté à leurs traditions érotiques le portrait si complet, si achevé, de la fille du roi de Ceylan. En étudiant, dans un même travail, les trois poëmes que je viens d'analyser, mon but a été de rassembler autour du mot *Padmanî* ou *Padmâvatî*, qui est pour les Hindous synonyme de beauté, perfection et vertu, ce que j'ai pu trouver se rapportant à ce type accompli, dans l'histoire, dans la légende et jusque dans la fable.

ÉTUDES
SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRÂTIÇÂKHYA DU RIG-VÉDA.

CHAPITRE SECOND.

(TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE.)

Combinaison euphonique des lettres, nommée *saṁhitâ* ou *sandhi*. — Principes généraux. — *Sandhi* des voyelles. — Fusions et altérations diverses produites par leur rencontre. — Comment le *visarga*, précédé d'un *a*, et les finales *o*, *e*, se comportent devant un *a* initial. — Exceptions diverses et combinaisons propres au Véda, relatives, pour la plupart, à la rencontre des voyelles.

Ce second chapitre, après la définition du sandhi et quelques principes généraux sur la rencontre des lettres, traite, comme on le voit par le sommaire, du sandhi des voyelles, et épuise ce sujet, en exposant complétement, d'abord les règles, puis les exceptions. Chaque combinaison, chaque influence exercée et subie a son nom particulier; tous les faits ont leur théorie; chaque exception se ramène aisément au principe qu'elle viole. Les définitions, sans être toujours parfaitement claires et naturelles par leur forme, sont d'une rigoureuse justesse, et le relevé des archaïsmes, des libertés d'orthographe et de prononciation qui sont propres aux Védas, a tous les caractères d'une consciencieuse exactitude. Dans les listes d'irrégularités qui occupent une très-grande partie de ce *paṭala*, les faits énumérés sont souvent restreints, par des déterminatifs, soit aux cas divers, soit au passage unique où ils se produisent. Ces déterminatifs ne donnent pas la raison de l'exception : ce sont ordinairement des alliances de

mots toutes fortuites; ils limitent les anomalies sans les expliquer. Au reste, une seule et même explication convient à toutes les anomalies, ou du moins à presque toutes. Ce sont, en général, des concessions faites à la mesure des stances, des licences auxquelles se prêtait presque partout sans effort l'idiome des Rishis, si sensible déjà en matière d'euphonie, mais libre encore de s'affranchir, dans l'occasion, de certaines entraves, et de subordonner quelques habitudes grammaticales aux besoins de la poésie et du chant. Quand le temps sera venu de faire, autant que le comportent ces textes antiques, une étude comparative des hymnes, à la fois chronologique et géographique, on pourra découvrir peut-être, dans un petit nombre de faits, certaines influences, soit de temps, soit de lieu, qui viendront en aide à la critique et à l'histoire.

Ce qui, dans ce chapitre et dans tout le reste de l'ouvrage, laisse le plus à désirer, c'est l'ordre et la méthode, surtout pour les énumérations d'irrégularités. Elles sont, en beaucoup d'endroits, entassées comme au hasard, au lieu d'être rangées, soit d'après leur ressemblance ou leur identité, soit dans l'ordre où les règles ont été données. En outre, quelques-uns des derniers çlokas ne se rapportent pas directement au sujet traité dans le chapitre. C'est une trace de compilation, comme nous en rencontrerons, et en bien plus grand nombre, dans d'autres parties de l'ouvrage. Ce ne sera point un travail inutile, et je l'ai déjà préparé, d'extraire du *Prâtiçâkhya*, pour les parties dont il traite, une petite Grammaire védique, classée d'après la méthode européenne, et où, sans dénaturer les axiomes, on les dégagera de leur forme souvent concrète à l'excès, et de leur tournure parfois bizarre.

J'ai continué à mettre entre crochets, dans ma traduction, pour qu'à force d'exactitude et de laconisme elle ne fût pas inintelligible, quelques additions qui suppléent des ellipses et comblent des lacunes, et sans lesquelles les axiomes en français seraient ou vides de sens ou par trop énigmatiques. J'ai transcrit en lettres latines les listes d'exceptions et d'anoma-

lies, pour les dégager du sandhi, qui les dénature et confond par l'adhérence les divers fragments védiques.

Dans les notes, j'ai extrait du scoliaste, comme pour le chapitre premier, d'une part, les gloses qui m'ont paru dignes d'être relevées, soit pour l'interprétation du texte, soit pour tout autre motif; et de l'autre, les nombreux exemples qu'il cite à l'appui des sûtras, et que j'ai cherchés dans le Véda, pour indiquer les hymnes d'où ils sont tirés. Sur plus de quatre cents, il n'y en a que huit ou neuf dont je n'ai pu jusqu'ici trouver la source.

Le texte du manuscrit de Paris est parfaitement identique, pour les quarante-quatre çlokas du chapitre II, avec celui des deux manuscrits de Berlin. Je n'ai remarqué qu'une seule variante, qui est certainement une faute. (Voyez la note du sûtra 79.)

संहिता पदप्रकृतिः पदांतान्पदादिभिः संदधदेति यत्सा ।
कालाव्यवायेन स्वरांतरं तु विवृत्तिः सा वा स्वरभक्ति-
[काला ॥ १ ॥

पदांतादिष्वेव विकारशास्त्रं पदे दृष्टेषु वचनात्प्रतीयात् ।
पदं पदांतादिवदेकवर्णं प्रश्लिष्टमप्यानुपूर्व्येण संधीन् ॥२॥

एष स्य सच स्वराश्च पूर्वे भवंति व्यंजनमुत्तरं येभ्यः ।
तेऽन्वक्षरसंधयोऽनुलोमाः प्रतिलोमास्तु विपर्यये त एव ॥३॥

तत्र प्रथमास्तृतीयभावं प्रतिलोमेषु नियंत्यथेतरेषु ।
ऊष्मा परिलुप्यते त्रयाणां स्वरवर्जं न तु यत्र तानि प-
[याः ॥ ४ ॥

पुरएता तितउना प्रउगं नमउक्तिभिः ।
अंतःपदं विवृत्तयोऽतोऽन्याः पदसंधिषु ॥ ५ ॥

समानाक्षरे सस्थाने दीर्घमेकमुभे स्वरं ।
इकारोऽय एकारमकारः सोऽयस्तथा ॥ ६ ॥
उकारोऽय ओकारं परेष्वैकारमोजयोः ।
औकारं युग्मयोरेते प्रश्लिष्टा नाम संधयः ॥ ७ ॥
समानाक्षरमंतःस्थां स्वामकंठ्यं स्वरोऽयं ।
न समानाक्षरे स्वे स्वे ते क्षैप्राः प्राकृतोऽयाः ॥ ८ ॥
विसर्जनीयो ऽरिफितो दीर्घपूर्वः स्वरोऽयः ।
आकारमुत्तमौ च द्वौ स्वरौ ताः पदवृत्तयः ॥ ९ ॥
ह्रस्वपूर्वस्तु सो ऽकारं पूर्वौ चोपोत्तमात्स्वरौ ।
त उद्ग्राहा दीर्घपरा उद्ग्राहपदवृत्तयः ॥ १० ॥
ओष्ठ्ययोन्योर्भुग्नमनोष्ठ्ये वकारो ऽत्रांतरागमः ।
ऋकार उदये कंठ्यावकारं तदुद्ग्राहवत् ॥ ११ ॥
उद्ग्राहाणां पूर्वरूपाण्यकारे प्रकृत्या द्वे ओ भवत्येकमाद्यं ।
प्राच्यपंचालपदवृत्तयस्ताः पंचालानामोष्ठ्यपूर्वा भवंति
[॥ १२ ॥

अथाभिनिहितः संधिरेतैः प्राकृतवैकृतैः ।
एकीभवति पादादिरकारस्ते ऽत्र संधिजाः ॥ १३ ॥
अंतःपादमकाराच्चेत्संहितायां लघोर्लघु ।
यकाराद्यक्षरं परं वकाराद्यपि वा भवेत् ॥ १४ ॥
अन्याद्यपि तथा युक्तमावो ऽतोपहितास्ततः ।

अये ऽयो ऽवे ऽव इत्यंतैरकारः सर्वथा भवन् ॥ १५ ॥
व इत्येतेन चा न प्र क्व चित्रः सवितेव कः ।
पदैरुपहितेनैतैः सर्वैरेवोदयाः परे ॥ १६ ॥
अदाद्धवर्त्रो ऽजनयंताव्यत्या अभेद्यो ऽपाष्टिरवंत्ववीरता ।
अमुमुक्तममतये ऽनशामहा अव त्वचो ऽवीरते ऽवांस्यवो
[ऽरथाः ॥ १७ ॥
वासो वायो ऽभिभुवे कवष्यः संक्रंदनो धीजवनः स्वधावः ।
उत्सादत ऋतावः सगर्भ्यो हिरण्यशृंग इति चोपधाभिः ॥ १८ ॥
ये १ रा रायो ऽध मे ऽधायि नो ऽहिंम ऽभिदासति ।
जायमानो ऽभवो ऽग्ने ऽयं नृतो ऽपो ऽहो ऽतिपिप्रति ॥ १९ ॥
जंभयंतो ऽहिं मरुतो ऽनुभर्त्री यवसे ऽविष्यन्वयुने ऽजनिष्ट ।
वृत्रहत्ये ऽवीः समरे ऽतमाना मरुतो ऽमदन्नभितो ऽनवंत ॥ २० ॥
ब्रुवते ऽध्वंस्तवसे ऽवाचि मे ऽरपद्दधिरे ऽग्ना नहुषो ऽस्म-
[त्पुरो ऽभिनत् ।
उप ते ऽधां वहते ऽयं यमो ऽदितिर्जनुषो ऽया सुवितो
[ऽनु श्रियो ऽधित ॥ २१ ॥
वपुषे ऽनु विशो ऽयंत संतो ऽवद्यानि रवे ऽनसः ।
भरंतो ऽवस्यवो ऽवो ऽस्तु बुध्न्यो ३जो मायिनो ऽधमः ॥ २२ ॥
देवो ऽनयत्पुरूवसो ऽसुरघ्नो भूतो ३भि श्वेतो ऽरुषस्तेन नो ऽव्य ।
ये ऽजामयस्ते ऽरदन्नो ऽधिवक्ता ते ऽवर्द्धंत ते ऽरुणेभिः सदो
[ऽधि ॥ २३ ॥

स्वाध्यो ऽजनयन्धन्वनो ऽभिमातीरग्ने ऽप दृह्व मनसो ऽधि
[यो ऽध्वनः ।
यो ३ त्यस्ते ऽविंदंस्तपसो ऽधि न यो ऽधि पादो ऽस्य यो ऽति
[ब्राह्मणो ऽस्य यो ऽनयत् ॥ २४ ॥
सो३स्माकं यो द्वेषोभ्यो ऽन्यकृतेभ्यस्तेभ्यो ऽकारं पयस्वंतो
[ऽमृताश्च ।
अन्यो ऽर्वाके ऽथो इति नोदयेषु पुत्रः पराके च परावतश्च
[॥ २५ ॥
अंतःपादं च वयो अंतरिक्षे वयो अस्याश्वयो हेतयस्त्रयः।
वो अंधसः शयवे अश्विनोभये अवो अधि सार्ज्यो जा-
[मयः पयः ॥ २६ ॥
प्रकृत्येतिकरणादौ प्रगृह्याः स्वरेषु चार्ष्यां प्रथमो यथोक्तं।
सहोद्यास्ताः प्रगृहीतपदाः सर्वत्रैव त्र्यक्षरांतास्तु नेवे। २७।
आर्ष्यमिव संध्ययकारपूर्वो विवृत्तेश्च प्रत्ययः सनुकारः ।
ऊकारादौ स्विति पूषेत्यकारे न चेत्तदेकाक्षरतत्रपूर्व ॥२८॥
अद्धा सम्राज्ञी सुशमी स्वधोती पृथुज्रयी पृथिवीषा मनीषा।
अया निद्रा ज्या प्रपेति स्वराणां मुख्ये परे पंचमषष्ठयोश्च
[॥ २९ ॥
स्वरे पादादा उदये सचेति ब्रूतं जोषं चर्षणीश्चर्षणिभ्यः ।
एकारांतं मित्रयोरस्मदीवन्नमस्युरित्युपधं चेत्यपृक्तं ॥ ३० ॥

एकारौकारपरौ च कंठ्यौ लुशाद्वर्ग्गोतमे चाभिनंत ।
विम्वा विधर्त्ता विपन्या कद्रा या मातेत्यृकारेऽप्यपाद्रा-
[द्विभाजि ॥ ३१ ॥

परुक्षेपे भीषा पथेत्यकार एवाँ अग्निमत्रिषु सा प्लुतोपधा।
सचाद्यो यां विह्निता विवृत्तयः प्लुतोपधांता अनुनासि-
[कोपधाः ॥ ३२ ॥

सेदु सास्मिन्सेमभि साभिवेगःसेद्भवः सोपमा सौषधीरनु।
सास्मा अरं सोत नः सेंद्र विश्वा सेत्ति सास्माकमनवद्य
[सासि ॥ ३३ ॥

सेदग्ने सेदग्निर्वासिष्ठं सास्माकेभिः सेदुग्रः सेमे ।
सैना सैनं सेमं सोदञ्चं सेमां सोषां सेशे सेदीशे ॥ ३४ ॥
नू इत्था तें सानो अव्ये वो अस्मे वासौ वेद्यस्यां ।
धिष्ण्येमे नू अन्यत्रा चित्पादादौ नू इंद्रोत्यर्वाक् ॥ ३५ ॥
ऊदू अयात्रजेषितं धनर्चं शतर्चसं दशोणाये दशोण्ये ।
यथोह्निषे यथोचिषे दशोणिं स्वरोदयं पिबा इमं रथोऴ्ह
[॥ ३६ ॥

वीरास एतन तमू अकृण्वंस्ततारेव प्रैषयूरोदसीमे ।
धन्वर्णसः सरपसः सचोत प्रधीव बीऴ्हू उत सर्त्तवाजौ ॥३७॥
अश्विनेव पीवोपवसनानां मह्वो आदित्याँ उषसामिवेतयः।
स्तोतव अंब्यं च सृजा इयध्यै सचेंद्र सानो अव्यये स्व-
[धामिता ॥ ३८ ॥

गोत्रोपशा गोऋजीक प्रवाढौ मनीषा आ त्वा पृथिवी [उत द्यौः ।
मनीषावस्यूरणाया इह्लाव बृहती इवति च यथागृहीतं ॥३९॥
योनिमारैगगाढौरैगारैदुर्योणा आवृणक् ।
हृत्यासदुप आरुपितमनायुधास आसता ॥ ४० ॥
अस्त्वासतो निराविध्यदभ्यादेवं क आसतः ।
न्यावृणाङ्किरादेवो न्याविध्यदेनमायुनक् ॥ ४१ ॥
अह्लिन्नारिणाक्पथ आयुक्षातामुदावता ।
रिक्थमारैग्य आयुक्त कुरुश्रवणामावृणि ॥ ४२ ॥
शुनश्चिच्छेपं निदितं नरावाशंसं पूषणं ।
नराचशंसं दैव्यं ता अनानुपूर्व्यसंहिताः ॥ ४३ ॥
यतो दीर्घस्ततो दीर्घा विवृत्तयो द्विषंधयस्तूभयतःस्वरस्व- [राः ।
प्राच्यपंचाल उपधानिभोदयाः शाकल्यस्य स्थविरस्येतरा [स्थितिः ॥ ४४ ॥

TRADUCTION.

1. La *saṁhitâ* [c'est-à-dire la suite du discours eu phoniquement combinée] a pour éléments primitifs les *padas* [ou mots isolés]; — elle est ce [système] qui combine les fins de mots avec les commencements de mots, sans intervalle de temps. — L'intervalle de [deux] voyelles [se nomme] *vivṛittiḥ* [hiatus].

— Cet [intervalle] a la quantité de la *svarabhakti*, ou [une quantité supérieure]. —

2. Qu'on sache que les préceptes de modifications euphoniques ne [s'appliquent] qu'aux commencements et aux fins de mots qui se voient dans le mot isolé, [avant tout changement, et que ces modifications n'ont jamais lieu qu'] en vertu d'une règle [expresse]. — Un mot d'une seule lettre [doit être traité à la fois] comme fin et comme commencement de mot, lors même qu'il est adhérent par contraction. — Les *sandhis* [ou combinaisons des mots, se font] par un enchaînement non interrompu. —

3. [La rencontre des voyelles avec les consonnes forme les *anvakshara sandhis*, c'est-à-dire les *sandhis* selon la succession des syllabes.] Quand *esha*, *sya*, *sa*, ou des voyelles [finales] précèdent, et qu'une consonne [initiale] les suit, les *anvakshara sandhis* sont dans le sens des lettres [et ne donnent lieu à aucun changement]; — mais dans le cas inverse, ils sont à contre-sens [et occasionnent des modifications]. —

4. Dans les *sandhis* à contre-sens, les premières [consonnes, d'un ordre quelconque de *sparças*,] descendent à l'état de troisièmes; — et dans les autres [, à savoir, dans les sandhis *anulomas*, qui sont dans le sens des lettres], le *visarga* des trois [mots *eshaḥ*, *syaḥ*, *saḥ*,] se retranche, mais non la voyelle [qui le précède]; — le retranchement n'a pas lieu quand [ces formes sont] parties de mots [, sujettes à tmèse dans le *pada-pâṭha*]. —

5. *Pura-etâ*, *tita-unâ*, *pra-ugam*, *nama-uktibhiḥ* [sont quatre] hiatus de l'intérieur des mots; — les autres [se rencontrent] dans les *sandhis* des mots [entre eux]. —

6. Deux [voyelles] semblables [c'est-à-dire deux des huit premières, nommées semblables], [si elles sont] de même organe, [se contractent, quand elles se rencontrent, en] une seule voyelle longue. — Un *a* suivi d'un *i* [fait] un *e* avec cette [voyelle] suivante; — et de même,

7. suivi d'un *u*, [il produit] *o*; — quand il précède les voyelles suivantes [à savoir les diphthongues], [il fait] *ai* avec les impaires; — *au*, avec les paires. — Ces *sandhis* se nomment *praçlishtas* [, à savoir *préadhérents*, par contraction]. —

8. Une voyelle semblable, non gutturale [, c'est-à-dire une des huit premières, à l'exception d'*a*, *â*], [produit] devant une voyelle sa semi-consonne correspondante; — mais non quand la voyelle qui suit est de même nature [que celle qui la précède]. — Ce sont là les *sandhis* nommés *kshaiprâḥ* [, à savoir, rapides, supprimant un temps, une syllabe], qui laissent la voyelle postérieure dans son état naturel. —

9. Le visarga non *riphita*, précédé d'une longue et suivi d'une voyelle, [produit un] *â* long [, c'est-à-dire se retranche, de façon que l'*â* devient final]; — et de même les deux dernières voyelles [, à savoir *ai*, *au*, qui deviennent *â* devant une voyelle initiale]. — Ce sont là les *padavrittis* [, les hiatus de mots, entre deux mots]. —

10. Mais [le *visarga*, non *riphita*,] précédé d'une brève, [produit, devant une voyelle initiale] un *a* bref [, c'est-à-dire se retranche, de façon que l'*a* devient final]; — et de même les deux voyelles qui précèdent l'avant-dernière [, à savoir *e*, *o*, qui deviennent *a* devant une voyelle]. — Ce sont les [*sandhis* nommés] *udgrâhas* [à savoir, soulèvements, enlèvements], et quand la voyelle postérieure est longue, *udgrâhapadavṛittis*. —

11. Pour les [deux voyelles] nées des [diphthongues] labiales [, c'est-à-dire pour *a*, *â*, altérations d'*o* et d'*au*], [on fait] devant une voyelle non labiale [, c'est-à-dire devant toute voyelle autre qu'*u*, *û*, *o*, *âu*], [le sandhi nommé] *bhugna* [à savoir, *plié*, *courbé*, lequel consiste dans l']insertion intermédiaire de la lettre *v*. — Devant un *ri*, les [deux voyelles] gutturales [produisent] un *a* [bref]; c'est [le *sandhi* nommé] *udgrâhavat* [, à savoir, semblable à l'*udgrâha*]. —

12. Des [trois] premiers *udgrâhas* [à savoir, *aḥ*, *e*, *o*], il y en a deux [à savoir, *e*, *o*] qui demeurent tels qu'ils sont devant *a* bref, le premier [, à savoir, *aḥ*,] devient *o*. Ce sont les *padavrittis* orientaux et Pancâliens; les Pancâliens sont ceux qui ont pour premier membre [du *sandhi*] la labiale *o*. —

13. [Il nous reste à parler du] *sandhi* [nommé] *abhinihita* [à savoir, déposé] : l'*a* initial d'un *pâda* est absorbé par ces [deux voyelles] inaltérées [*e*, *o*], et par cette [voyelle] altérée [*o*, pour *aḥ*]. Ces [trois absorptions] ont lieu dans le *sandhi* [, à savoir, dans le *saṁhitâ-pâṭha*]. —

14. Dans l'intérieur d'un *pâda*, si une syllabe légère, commençant par *y* ou par *v*, suit un *a* léger, [cet *a* se retranche] dans le *saṁhitâ-pâṭha* [après les voyelles *e*, *o*]. —

15. Si [une syllabe], commençant par une autre [consonne que *y* ou *v*], mais combinée de même [c'est-à-dire légère après *a* léger], [suit un] *a*, précédé d'un mot terminé en *âvaḥ*, [cet *a* se retranche] également. — [Et de même] l'*a*, de quelque nature qu'il soit [, c'est-à-dire grave ou léger], qui vient après des mots finissant en *aye*, *ayaḥ*, *ave*, *avaḥ*; —

16. Et celui qui suit *vaḥ*, précédé des mots *â*, *na*, *pra*, *kva*, *citraḥ*, *savitâ*, *eva*, *kaḥ*. — Les [mots] suivants [perdent leur *a* initial], après [un *e* ou un *o*] quelconque :

17. *Adât*, *avartraḥ*, *ajanayanta*, *avyatyai*, *abhet*, *ayo'pâshṭiḥ*, *avantu*, *avîratâ*, *amumuktaṁ*, *amataye*, *anaçâmahai*, *ava tvacaḥ*, *avîrate*, *avâṁsi*, *avaḥ*, *arathâḥ*. —

18. [L'*a* initial s'absorbe] après les antécédents : *vâso vâyaḥ*, *abhibhuve*, *kavashyaḥ*, *saṁkrandanaḥ*, *dhîjavanaḥ*, *svadhâvaḥ*, *utsâdataḥ*, *ritâvaḥ*, *sagarbhyaḥ*, *hiraṇyaçriṁgaḥ*. —

19. [L'*a* du second terme s'absorbe aussi dans les alliances de mots suivantes :] *ye 'râḥ* (*Rig-Véda*, X, LXXVIII, 4), *râyo 'dha* (VI, XXXVII, 1), *me 'dhâyi* (I, CLXII, 7), *no 'hiḥ* (VI, L, 14), *agne 'bhidâsati* (I, LXXIX, 11), *jâyamâno 'bhavaḥ* (IX, LIX, 4), *agne 'yaṁ*, *nrito 'paḥ* (II, XXII, 4), *aṁho 'tipiprati* (VII, LXVI, 5); —

20. *Jambhayanto 'hiṁ* (VII, XXXVIII, 7), *maruto 'nabhartrî* (I, LXXXVIII, 6), *yavase 'vishyan* (VII, III, 2), *vayune 'janishṭa* (III, XXIX, 3), *vṛitrahatye 'vîḥ* (VI, XXV, 1), *samare 'tamânâḥ* (VI, IX, 2), *maruto 'madan* (I, LII, 9), *abhito 'navanta* (V, XXX, 10); —

21. *Bruvate 'dhvan* (I, XXXVII, 13), *tavase 'vâci* (I, LI, 15), *me 'rapat* (V, LXI, 9), *dadhire 'gnâ* (I, LIX, 3), *nahusho 'smat* (X, XCIX, 7), *puro 'bhinat* (X, XCIX, 7), *upa te 'dhâṁ* (X, CXLV, 6), *ahate 'yaṁ* (V, XXX, 3), *yamo 'ditiḥ* (X, XCII, 11), *janusho 'yâ* (VI, LXVI, 4), *suvito 'nu* (X, LVI, 3), *çriyo 'dhita* (X, CXXVII, 1); —

22. *Vapushe 'na* (VI, LXIII, 6), *viço 'yanta* (VI, XXVI, 1), *santo 'vadyâni* (VI, LXVI, 4), *khe 'nasaḥ* (VIII, LXXX, 7), *bharaṁto 'vasyavaḥ* (VIII, XXI, 1), *avo 'stu* (X, CLXXXV, 1), *budhnyo 'jaḥ* (II, XXXI, 6), *mâyino 'dhamaḥ* (I, LI, 5); —

23. *Devo 'nayat* (III, XXXIII, 6), *purûvaso 'suraghnaḥ* (VI, XXII, 4), *bhûto 'bhi* (VIII, II, 40), *çveto 'rushaḥ* (X, XX, 9), *tena no 'dya*, *ye 'jâmayaḥ* (VI, XXV, 3), *te 'radat* (X, LXXV, 2), *no 'dhivaktâ* (VIII, LXXXV, 20), *te 'varddhanta* (I, LXXXV, 7), *te 'ruṇebhiḥ* (I, LXXXVIII, 2), *sado 'dhi* (X, XLIII, 2); —

24. *Svâdhyo 'janayan* (X, LXI, 7), *dhanvano' bhimâtîḥ* (X, CXVI, 6), *agne 'pa daha* (VII, I, 7), *manaso 'dhi* (VII, XXXIII, 11), *yo 'dhvanaḥ* (I, LXXI, 9), *yo 'tyaḥ* (X, CXLIV, 4), *te 'vindan* (X, CLXXXI, 3), *tapaso 'dhi* (X, CXC, 1), *na yo 'dhi* (I, CXL, 6), *pâdo 'sya* (X, XC, 3), *yo 'ti* (VIII, II, 34), *brâhmaṇo 'sya* (X, XC, 12), *yo 'nayat* (VII, XVIII, 7); —

25. *So 'smâkam̃ yaḥ* (X, xcvii, 23), *dveshobhyo 'nyakṛitebhyaḥ* (VIII, lxviii, 3), *tebhyo 'karam̃* (X, lxxxv, 17), *payasvanto 'mṛitâḥ.*

[L'absorption d'*a* initial] n'a pas lieu [en tête d'un *pâda*], quand *anyaḥ, arvâke, atho,* ont pour antécédents [, le premier,] *putraḥ;* [le second,] *parâke;* [le troisième,] *parâvataḥ.*—

26. Dans l'intérieur du *pâda,* [on dit, sans absorption d'*a,*] *vayo antarikshe* (X, lxxx, 5), *vâyo aśya* (I, lxxi, 6), *vo andhasaḥ* (VIII, lxxxi, 1), *çayave açvinâ* (I, cxviii, 20), *çravo adhi* (I, cxvii, 8); [et on ne supprime jamais l'*a* après] *açrathayaḥ, hetayaḥ, trayaḥ, ubhaye, sârñjayaḥ, jâmayaḥ, payaḥ.*—

27. Les *pragṛihyas* [restent] avec leur forme naturelle devant *iti* [dans le *pada-pâṭha*],— et devant [toutes] les voyelles, dans le *sam̃hitâ-pâṭha.*— Le premier [des *pragṛihyas,* c'est-à-dire l'*o* final du vocatif, garde sa forme naturelle], dans les cas [spécialement] indiqués.—

Ces [*sandhis*, nommés] *pragṛihîta-padas* [, à savoir, ayant un mot *pragṛihya*] gardent partout la voyelle postérieure [, c'est-à-dire, ne l'absorbent ni ne la contractent]; — mais [il n'en est] pas [de même, dans le *sam̃hitâ-pâṭha,* pour les *pragṛihyas*] qui terminent un trissyllabe suivi de *iva.*—

28. Dans le *sam̃hitâ-pâṭha*, [la particule] *u,* quand elle suit un *y*, produit du *sandhi,* et quand elle est second élément d'un hiatus [, garde sa forme naturelle devant une voyelle].— *Su* [la garde également] devant un mot qui commence par *û* long; — et *pâ-*

shâ, devant *a* bref, à moins qu'il ne soit précédé d'un monosyllabe ou de *tatra*. —

29. [Il en est de même des finales de] *çraddhâ, samrâjñî, suçamî, svadhâ, ûtî, prithujrayî, prithivî, îshâ, manîshâ, ayâ, nidrâ, jyâ, prapâ*, devant la première, la cinquième et la sixième des voyelles [, à savoir, devant *a, i* et *î*]; —

30. [Et de l'*â* de] *sacâ*, devant une voyelle [initiale], en tête d'un *pâda*; — et [de] la particule voyelle *â*, quand elle a pour antécédent un mot terminé en *sha*, ou *josham, carshanîḥ, carshanibhyaḥ*, un mot finissant en *e*, ou *mitrayoḥ, asmat, îvat, namasyuḥ* [et qu'elle se trouve également devant une voyelle initiale, en tête d'un *pâda*]. —

31. Les deux voyelles gutturales [, à savoir *a, â*] suivies [, à la même place,] des lettres *e, o*, [demeurent aussi inaltérées,] dans les hymnes qui précèdent celui de Luça (X, xxxv); — et chez Gotama, [l'*a* final d']*aminanta* [, dans l'intérieur d'un *pâda*]; — et [les mots] *vibhvâ, vidharttâ, vipanyâ, kadâ, yâ, mâtâ*, devant un *ri*, lors même qu'il n'est pas en tête d'un *pâda*; —

32. [De même, les formes] *bhîshâ, pathâ*, devant *a* bref, chez Paruchépa. — Dans le *mandala* d'Atri, [il est écrit, sans contraction,] *evâ agnim* : c'est [un *sandhi*] à pénultième allongée. — Les hiatus indiqués [ici], depuis *sacâ*, jusqu'aux mots « à pénultième allongée », ont leur premier élément affecté de l'*anunâsika*. —

33. [Voici des exemples de contractions irrégu-

lières et d'exceptions diverses ;] *sed u* (pour *sa id u*, *Rig-Véda*, I, xxxii, 15); *sâsmin* (pour *so asmin*, X, xliv, 5); *sem abhi* (pour *sa îm abhi*); *sâbhivegaḥ* (pour *so abhivegaḥ*, X, xxvii, 1); *sed ṛibhavaḥ* (pour *sa id ṛibhavaḥ*, IV, xxxvii, 6); *sopamâ* (pour *sa upamâ*, I, xxxi, 15); *saushadhîr anu* (pour *sa oshadhîr anu*, VIII, xliii, 9); *sâsmâ aram* (pour *so asmâ aram*, II, xvii, 6); *sota naḥ* (pour *sa uta naḥ*, II, xxiv, 1); *sendra viçvâ* (pour *sa indra viçvâ*, II, xiii, 11); *seti* (pour *sa iti*, II, xii, 5); *sâsmâkam anavadya* (pour *so asmâkam anavadya*, I, cxxix, 1); *sâsi* (pour *so asi*, II, xiii, 2, etc.); —

34. *Sed agne* (pour *sa id agne*, IV, xxxiv, 7); *sed agniḥ*, dans un hymne de Vasishṭha, (pour *sa id agniḥ*, VII, i, 14); *sâsmâkebhiḥ* (pour *so asmâkebhiḥ*, VI, xii, 4); *sed ugraḥ* (pour *sa id ugraḥ*, VII, xl, 3); *seme* (pour *sa ime*, IX, lxxiv, 2); *sainâ* (pour *sa enâ*, II, ix, 6); *sainaṁ* (pour *sa enaṁ*, II, xxii, 1, 2, 3); *semaṁ* (pour *sa imaṁ*, I, xiv, 1); *sodañcaṁ* (pour *sa udañcaṁ*, II, xv, 6); *semâṁ* (pour *sa imâṁ*, II, xxiv, 1); *soshâṁ* (pour *sa ushâṁ*, X, lxviii, 9); *seçe* (pour *sa îçe*, X, lxxxvi, 16); *sed îçe* (pour *sa id îçe*, X, lxxxvi, 16); —

35. *Nû itthâ te* (pour *nu-itthâ te*, I, cxxxii, 4); *sâno avye* (pour *sânâu-avye*, IX, xci, 1); *vo asme* (pour *vo 'sme*); *vâsau* (pour *vâ asau*, V, xvii, 3); *vedyasyâṁ* (pour *vedî asyâm*, II, iii, 4); *dhishṇyeme* (pour *dhishṇyâ ime*, VII, lxxii, 3); *nû anyatrâ cit* (pour *nu-anyatrâ cit*, VIII, xxiv, 11); *nû indra*, au commencement d'un *pâda*, (pour *nu-indra*, VII, xxvii, 5); *ûtyarvâk* (pour *ûtî arvâk*, X, xv, 4); —

36. *Ud û ayân* (pour *ud v-ayân*, VI, LXXI, 5); *rajeshitam̃* (pour *raja ishitam̃*, VIII, XLVI, 28); *dhanarcam̃* (pour *dhanârcam̃*, X, XLVI, 5); *çatarcasam̃* (pour *çatârcasam̃*, VII, C, 3); *daçonaye* (pour *daçaunaye*, VI, XX, 4); *daçonye* (pour *daçaunye*, *Vâl.* IV, 2); *yathohishe* (pour *yathauhishe*, VIII, V, 3); *yathocishe* (pour *yathaucishe*, VIII, LXXI, 2); *daçonim̃* (pour *daçaunim̃*, VI, XX, 8); *pibâ imam̃*, devant une voyelle (pour *pibemam̃*, VIII, XVII, 1); *ratholha* (pour *rathaulha*, X, CXLVIII, 3); —

37. *Vîrâsa etana* (pour *vîrâsa itana*, V, LXI, 4); *tam û akrinvan* (pour *tam̃ v-akrinvan*, X, LXXXVIII, 10); *tatâreva* (pour *tatâraiva*, VII, XXXIII, 3); *praishayaḥ* (pour *preshayaḥ*, I, CXX, 5); *rodasîme* (pour *rodasî ime*, VII, LXXXVII, 2, cf. VII, XC, 3); *dhanvârnasah* (pour *dhanvârnasaḥ*, V, XLV, 2); *sarapasaḥ* (pour *sarâpasaḥ*, II, XIII, 12); *sacota* (pour *sacâ uta*, V, XVI, 5); *pradhîva* (pour *pradhî iva*, II, XXXIX, 4); *vîḷû uta* (pour *vîḍv-uta*, I, XXXIX, 2); *sartavâjau* (pour *sartavâ âjau*, III, XXXII, 6); —

38. *Açvineva* (pour *açvinaiva*, VIII, IX, 9); *pîvo-pavasanânâm̃* (pour *pîva upavasanânâm̃*, *Vâj. Sam̃h.* XXI, 43); *maho âdityân* (pour *maha âdityân*, *Rig-Véda*, X, LXIII, 5); *ushasâm ivetayaḥ* (pour *ushasâm ivaitayaḥ*, X, XCI, 4), *stotava am̃byam̃* (pour *stotave 'm̃byam̃*, VIII, LXI, 5); *srijâ iyadhyai* (pour *srija iyadhyai*, VI, XX, 8); *sacendra* (pour *sacâ indra*, I, X, 4); *sâno avyaye* (pour *sânâv-avyaye*, IX, LXXXVI, 3); *svadhâmitâ* (pour *svadhâ amitâ*, V, XXXIV, 1); —

39. Les deux thèmes : *goopaçâ* (pour *ga-opaçâ*,

VI, LIII, 9); *gorijîka* (pour *gav-rijîka*, VII, XXI, 1; III, LVIII, 4); *manîshâ â tvâ* (pour *manîshâ tvâ*, X, XXIX, 3); *prithivî uta dyauḥ* (pour *prithivy-uta dyauḥ*, I, XCIV, 16, etc.); *manîshâvasyaḥ* (pour *manîshâ avasyuḥ*, III, XXXIII, 5); *raṇayâ iha* (pour *raṇayeha*, VIII, XXXIV, 11); *âva* (pour *â ava*, X, CV, 1); *brihatî iva* (pour *brihatîva*, I, LIX, 4). [Toutes ces alliances de mots, depuis le çloka 33, aussi bien que celles qui vont suivre, jusqu'au çloka 43, se prononcent et s'écrivent] comme elles sont prises [ici].—

40. *Yonim âraik* (pour *yonim araik*, I, CXXIV, 8); *agâd âraik* (pour *agâd araik*, I, CXIII, 2); *âraik* (pour *araik*, I, CXIII, 16); *daryoṇa âvriṇak* (pour *daryoṇa avriṇak*, V, XXIX, 10; XXXII, 8); *hantyâsat* (pour *hanty-asat*, VII, CV, 3); *rupa ârupitaṁ* (pour *rupo arupitaṁ*, IV, V, 7); *anâyudhâsa âsatâ* (pour *anâyudhâso asatâ*, IV, VI, 15);—

41. *Astvâsataḥ* (pour *astv-asataḥ*, VII, CIV, 8); *nirâvidhyat* (pour *nir-avidhyat*, VIII, LXVI, 6); *abhyâdevam* (pour *abhy-adevam*, II, XXII, 4); *ka âsataḥ* (pour *ko asataḥ*, V, XII, 4); *nyâvriṇak* (pour *ny-avriṇak*, I, CI, 2); *nakir âdevaḥ* (pour *nakir adevaḥ*, *Vâl.* IX, 2); *nyâvidhyat* (pour *ny-avidhyat*, I, XXXIII, 12); *enam âyunak* (pour *enam ayunak*, I, CLXIII, 2);—

42. *Ahihannâriṇak pathaḥ* (pour *ahihann-ariṇak pathaḥ*, II, XIII, 5); *âyakshâtâm* (pour *ayakshâtâm*, X, XXXV, 6); *udâvatâ* (pour *ud-avatâ*, VI, XVIII, 9); *riktham âraik* (pour *riktham araik*, III, XXXI, 2); *ya âyukta* (pour *yo ayukta*, V, XVII, 3); *kuruçravaṇam âvriṇi* (pour *kuruçravaṇam avriṇi*, X, XXXIII, 4).—

43. [Les trois alliances de mots] *çunaçcicchepam̃ niditam̃* (pour *çunaççepam̃ cin-niditam̃*, V, II, 7); *narâvâçam̃sam̃ pûshaṇam̃* (pour *narâçam̃sam̃ vâ pûshaṇam̃*, X, LXIX, 3); et *narâcaçam̃sam̃ daivyam̃* (pour *narâçam̃sam̃ ca daivyam̃*, IX, LXXXVI, 42), sont des *sandhis* interrompus [par l'insertion d'un mot]. —

44. Quand il y a une longue [ou deux, dans les voyelles qui se rencontrent], les hiatus [sont] longs; — ceux où il y a une voyelle entre deux voyelles [sont des hiatus] à double *sandhi*. — Selon le vénérable Çâkalya, les [hiatus nommés] orientaux et pañcâliens seraient [, dit-on,] ceux qui ont la voyelle postérieure semblable à l'antérieure. — [D'après nous,] la règle est différente.

NOTES.

I. Sûtra 1. संहिता.... — Le commentateur explique ainsi ce premier sûtra: संहिता पदप्रकृतिरित्येतदधिकृतं वेदितव्यं। आ सीमापटलात्। पदानि प्रकृतिभूतानि यस्याः संहितायाः सा पदप्रकृतिः। संहिता तत्र विकारः। तथा हि। षत्वणत्वादयो विकाराः संहिताया एव भवंति। प्रकृतिभूतत्वाच्च पदानां सिद्धत्वं। « Les mots *sam̃hitâ padaprakritiḥ* doivent être considérés comme servant de titre, jusqu'au *paṭala* limitatif [c'est-à-dire jusqu'au chapitre qui termine ce sujet]. Cette définition signifie que la *sam̃hitâ* a pour éléments [primitifs et constitutifs] les *padas* [ou mots détachés]. Dans cette acception, *sam̃hitâ* veut dire modification [produite par la combinaison]. En effet, les changements en *sh*, en *ṇ* cérébral, etc. n'appartiennent qu'à la *sam̃hitâ*, et ils résultent de ce fait que les *padas* en sont les éléments constitutifs [et se combinent euphoniquement]. » Cette explication

ne peut laisser aucun doute sur le sens de ce sûtra. Il se retrouve textuellement dans le *Nirukta* (I, 17), et les autres *Prâtiçâkhyas* y font aussi allusion ou s'appuient du moins sur le principe qu'il exprime. (Voyez Roth, *Zur Litt. u. Gesch. des Weda*, p. 56 et 58). — Ce n'est pas sans raison qu'en traduisant la glose d'Uvaṭa, nous avons ajouté au mot « éléments » les deux épithètes « primitifs et constitutifs ». Le substantif प्रकृतिः signifie habituellement dans notre traité « l'état naturel du mot », sa forme primitive, antérieure à tout changement, et il garde sans doute en partie, dans l'axiome qui nous occupe, sa signification ordinaire et fondamentale. — En se plaçant à un autre point de vue, mais qui serait, je crois, moins indien et moins conforme à l'acception usuelle de *prakritiḥ* dans le *Prâtiçâkhya*, on pourrait donner à cette définition préliminaire un sens tout différent, auquel se prêterait peut-être assez bien l'extrait du troisième *Prâtiçâkhya* que M. Roth nous donne à la page 58 de l'ouvrage que nous venons de citer. Dans ce sens, पदप्रकृतिः ne serait pas un *bahuvrîhi*, mais un *tatpurusha*, et l'axiome voudrait dire : « La *saṁhitâ* est l'état naturel des mots ». En effet, le *pada-pâṭha* est une décomposition artificielle du discours ; les mots, quand ils se suivent et s'enchaînent dans le langage, se présentent naturellement avec les modifications que nous leur voyons dans le *saṁhitâ-pâṭha*, et ce n'est qu'une analyse artificielle, je le répète, qui les ramène à cette forme primitive qu'ils ont comme termes isolés. Ce serait, comme l'on voit, une signification très-rationnelle, qui ferait de la *saṁhitâ* le point de départ du *pada-pâṭha*, comme elle l'est en effet, dans la pratique, sinon dans la théorie abstraite. Mais aux yeux des grammairiens indigènes, ce second système de lecture n'est pas autant qu'aux nôtres une méthode purement artificielle, et le plus sûr est de se conformer, dans la traduction de ce sûtra, à leur manière de voir. — Pour अधिकृत, qui est au commencement de la scolie, comparez la note relative au sûtra 68 du chap. Ier. — Le substantif विकारः se

trouve au çloka suivant dans le sens que lui donne ici le commentateur.

I. Sûtra 2. पद्मंतान्..... — Le démonstratif est au féminin, par attraction, सा, quoiqu'il serve d'antécédent à un relatif neutre, यत्. — Le verbe एति joue le rôle d'une sorte d'auxiliaire, comme parfois le français « va ». En même temps il s'applique bien ici à la nature de la *saṁhitâ,* qui est le discours suivi, *avançant* sans interruption. « C'est parce qu'elle va combinant les fins de mots avec les commencements de mots qu'elle est nommée *saṁhitâ.* » Je n'ai pas besoin de faire remarquer que संदधत् rend raison de l'étymologie en même temps que du sens de संहिता, qui est proprement le féminin du participe passé passif du verbe संधा. Uvaṭa explique एति par ग्रंथमनुसरति, « suit la composition » et, par suite, « enchaîne le texte », et संदधत् par एकीकुर्वन् « unissant ». — व्यवाय: signifie à la fois, sans parler de divers autres sens, « intervalle », « connexion » et « action de couvrir, disparition ». Précédé de l'*a* privatif et composé avec काल: « temps, mesure », le mot pourrait donc, dans sa troisième acception, exprimer cette idée, qu'il y a solution de continuité là où le veut la mesure du vers, et que la *saṁhitâ* combine les mots, sans faire disparaître par la combinaison les coupes et les temps d'arrêt du vers et des stances. Cependant, comme, dans le langage technique de notre grammaire, le mot veut dire généralement « intervalle », nous pensons que la signification que nous avons adoptée, et qui d'ailleurs indique bien la différence du *saṁhitâ-pâṭha* et du *pada-pâṭha,* est la seule possible ici. Il est dit dans le chapitre Ier (sûtra 28), que l'intervalle des mots vaut une mesure (तावद्वग्रहांतरं) [1]; dans

[1] Il faut donner au sûtra 28 un sens moins restreint que celui que nous avions adopté d'abord, en traduisant le chapitre Ier. Le substantif *avagraha* s'applique dans cette règle comme le fait bien entendre la glose que nous avons citée, dans le commentaire même de l'axiome, à toutes les séparations de mots, et non pas seulement à celle des *padyas,* ou parties des composés.

la *saṁhitâ*, on ne marque pas ces intervalles, on n'ajoute pas de temps d'arrêt ni de mesures à la mesure propre des syllabes. Le scoliaste, contre sa coutume, ne nous donne pas l'explication étymologique de कालाव्यवाय:, et se contente de le traduire en ces termes, qui au reste confirment notre sens : कालक्रमादुपादानं परिपाद्य, «en faisant la prononciation, la lecture selon l'ordre des temps», c'est-à-dire avec succession non interrompue des temps propres aux syllabes graves et légères dont se composent les vers. — Nous retrouverons plusieurs fois dans la suite du *Prâtiçâkhya* et dans le commentaire, soit le substantif व्यवाय: (XIV, 25 *a;* XVII, 14 *a*), soit son dérivé व्यवायिन्, qui désigne (X, 2 *b*) un mot inséré entre deux parties de composé; soit le participe ou d'autres formes du verbes d'où व्यवाय: est tiré (à savoir de la racine इ, précédée des préfixes वि et अव) : व्यवेत (V, 21, 25), व्यवैति (*ad* X, 2). Les mots व्यवहित (*ad* V, 21, *ad* XI, 3), व्यवधानं (*ad* III, 15), व्यवधायक (*ad* V, 1) s'emploient dans des acceptions analogues. La racine धा exprime le sens actif qui correspond au sens neutre marqué par la racine इ.

La glose se termine par la distinction des deux espèces de *saṁhitâ*. L'une s'appelle आर्षी (mot dérivé du substantif ऋषि:); c'est la *saṁhitâ* proprement dite, c'est-à-dire la combinaison euphonique sans répétitions artificielles; l'autre क्रमसंहिता; c'est le système des redoublements dont il sera traité aux chapitres VI, X et XI. Uvaṭa donne des exemples de l'une et de l'autre (*Rig-Véda*, I, xx, 1; VII, cii, 1), mais le manuscrit de Paris n'observe pas, dans la manière d'écrire le second, les règles du *krama*. — Emploi cité du terme संहिता, XI, 37.

I. Sûtra 3. स्वरांतरं.... — Le mot विवृत्ति: répond, comme terme technique, mais non par sa signification étymologique, au mot latin *hiatus*. Il marque approche avec intervalle et sans contact. Pâṇini (I, 1, 9) applique à une certaine espèce de prononciation le neutre विवृतं (de la racine वृ), que Cole-

brooke, cité par M. Böhtlingk (*Index de Pâṇ.* s. v. प्रयत्नः), explique ainsi dans sa Grammaire sanscrite (8) : « approach of the tongue towards the organ of speech, but without contact ». C'est, comme l'on voit, un emploi analogue du préfixe वि, et ce rapprochement fait bien sentir la valeur propre de विवृत्तिः. — Exemples d'hiatus : नू इत्था ते पूर्वथा च (*Rig-Véda*, I, cxxxii, 4[1]). — Le mot विवृत्तिः revient fréquemment dans le *Prâtiçâkhya;* Uvaṭa cite comme exemple d'emploi le commencement du dernier çloka du chap. ii. Nous trouverons (III, 10) l'adjectif वैवृत्त dans le sens de विवृत्तौ भव.

I. Sûtra 4. सा..... — Nous avons déjà vu (I, 5) la conjonction वा employée, comme ici, pour marquer option, règle facultative. (Voy. les notes du sûtra 25.) Ici elle indique que l'intervalle entre deux voyelles a, selon l'occurrence, ou l'une des deux quantités assignées à la *svarabhakti*, ou, comme dit le scoliaste, une quantité supérieure, अधिककाला वा. — Sur la *svarabhakti* et ses diverses quantités, voy. I, 7, et sur la quantité en général, I, 6. La glose d'Uvaṭa distingue pour la quantité de l'hiatus trois cas divers : उभयतो ह्रस्वा पादमात्राकाला । प्र ऋभुभ्यः (*Rig-Véda*, IV, xxiii, 1) । प्रत्युं अदर्शि (VII, lxxxi, 1) । एकतो दीर्घा अर्धमात्राकाला । नू इत्था ते (I, cxxxii, 4) । सानो अव्ये (IX, xci, 1, etc.) । उभयतो दीर्घा पादोनमात्राकाला । ता ईं वर्धन्ति (I, clv, 3) । इमा गावः सरमे या ऐच्छः (X, cviii, 5) । « Quand l'hiatus est bref des deux côtés (c'est-à-dire qu'il consiste dans la rencontre de deux brèves), il a la quantité d'un quart [de temps]. Quand il est long d'un côté [et bref de l'autre], il a la quantité d'une moitié [de temps]. Quand il est long des deux côtés, il a la quantité [d'un temps] moins un quart. »

[1] J'accentuerai désormais tous les exemples védiques. Je regrette de n'avoir pas fait de même dans les notes du chapitre Ier, où je me suis contenté de mettre les accents là où le voulait la nature des citations, ou le sens des règles et des explications du scoliaste.

II. Sûtra 5. **पदांतादिषु**..... — Les deux principes contenus dans cet axiome très-condensé sont parfaitement expliqués par la glose d'Uvaṭa et par les exemples qu'elle renferme : यत्किंचिद्विकारशास्त्रं तत्पदांतेषु पदादिषु च वेदितव्यं । पदे दृष्टेषु पदावस्थायामुपलब्धेषु । पदांतादिषु पदेषु दृष्टेष्वपि वचनात्प्रतीयात् । वचनमंतरेण विकारो न भवति । पदांतेषु । वसुं सूनुं सहसः (*Rig-Véda*, I, CXXVII, 1) । अर्यमा मनुषः (V, XXIX, 1) । पदादिषु । आपो हि ष्ठा मयोभुवः (X, IX, 1) । परा वीरास एतन (V, LXI, 4) ॥ पदे दृष्टेष्विति किं । ता अस्य पृशनायुवः (I, LXXXIV, 11) । तस्मा अरं गमाम वः (X, IX, 3) । अत्र पद आकारस्यादृष्टत्वात् स्वरसंधिर्न भवति ॥ वचनादिति किं । अग्निमीळे पुरोहितं (I, I, 1) । अत्र मकारस्य पदांतीयस्य वचनमंतरेण न कश्चिद्विकारः ॥ « Tout précepte de modification euphonique [produite par le sandhi] doit être considéré comme s'appliquant aux fins des mots et aux commencements des mots. *Vus dans le mot* signifie : observés dans l'état primitif [et non modifié] du mot. Mais qu'on sache que [les changements n'ont lieu], même dans ces fins et ces commencements qui se voient dans les mots [avant toute modification], qu'en vertu d'une prescription formelle. Sans prescription, il n'y a point de changement. » Suivent quatre exemples, dont deux nous montrent des modifications finales; deux, des modifications initiales. « Pourquoi [le texte dit-il] : *vus dans le mot?* C'est que, dans *tâ asya* [pour *tâḥ asya*], *tasmâ araṁ* [pour *tasmai araṁ*, et dans les autres rencontres du même genre], la contraction des voyelles n'a pas lieu, parce que l'*â* long n'existe pas dans le mot [et que *tâ* et *tasmâ* ne se terminent ainsi que par suite d'une première modification]. — Pourquoi : *en vertu d'une règle expresse?* Dans l'exemple *agnim île*, le *m* final ne subit aucun changement, parce qu'il n'y a point de règle [qui l'ordonne] ». — La 3ᵉ personne du singulier s'emploie très-souvent, comme ici प्रतीयात्, avec ellipse d'un sujet indéfini, équivalent au français *on*.

II. Sûtra 6. पदं..... — Commentaire : एको वर्णो ऽस्येत्येकवर्णो । एकवर्णो यत्पदं तत्पदांतवत् पदादिवच्च कार्यं लभते । यद्यपि प्रश्लिष्टं भवति । इंद्रेहि मत्स्यंधसः (*Rig-Véda*, I, IX, 1) । उद्वेति सुभगः (VII, LXIII, 1) । Les cinq premiers mots sont la décomposition d'*ekavarṇam*, « ayant une seule lettre ». « Le mot qui n'a qu'une lettre figure [dans la *saṁhitâ*, littér. prend fonction] comme fin de mot et comme commencement de mot, même [s'il est] contracté (combiné par fusion avec une voyelle). » Nous verrons dans un instant (II, 7) la définition de *praçlishṭa*. Les deux exemples védiques sont écrits dans le *pada* de la manière suivante : 1° इंद्र । आ । इहि । मत्सि । अंधसः । 2° उत् । ऊं इति (pour उ) । एति । सुऽभगः । Dans la première citation, le monosyllabe *â* se contracte d'abord, comme commencement de mot, avec *iṁdra* et produit *iṁdrâ*, puis comme fin de mot avec *ihi* : ce qui nous donne, en réunissant les deux fusions *iṁdrehi*. Dans le second exemple, *u* avec *ut* nous donnerait *udu*, et *u* devant *eti*, *veti*, et les trois mots réunis *udveti*.

II. Sûtra 7. आनुपूर्व्येण.... — La définition contenue dans le 2ᵉ sûtra de ce chapitre s'applique, nous dit le scoliaste, aux sandhis successifs, non interrompus, en général, et le présent axiome aux sandhis par contraction en particulier : अथेदानीं प्रश्लिष्टान्संधीनाह. Je crois qu'il vaut mieux rattacher simplement ces mots au sûtra 6, et les considérer comme une confirmation du principe général posé en tête du chapitre, confirmation qui est parfaitement à sa place ici. La suite non interrompue (आनुपूर्व्य) de la *saṁhitâ* n'est peut-être nulle part plus frappante que dans cette double fusion d'un monosyllabe avec le mot qui précède et le mot qui suit. — L'accusatif संधीन् dépend, ainsi que ceux du sûtra 6, du verbe प्रतीयात्, qui termine le vers précédent. — Uvaṭa analyse ensuite la contraction इंद्रेहि, que nous avons expliquée dans la note précédente, puis il s'attache à démontrer que le 7ᵉ sûtra ne fait pas double emploi avec le 2ᵉ. Dans son

argumentation, le commencement de l'objection est marqué par ननु, dont nous avons déjà parlé, et le commencement de la réponse par शृणु (cf. *ad* XVI, 8). — Nous trouverons plus bas (II, 43 et de nouveau XI, 8) le composé négatif अनानुपूर्व्य. Uvaṭa emploie aussi plusieurs fois, mais en en faisant une autre application, le simple आनुपूर्व्यं, dans la longue glose du chap. VII, 1, et आनुपूर्वी dans celle du chap. I, 1.

III. Sûtra 8. **एष**..... — Commentaire : चतुः प्रकाराः संधयो भवंति। तद्यथा। द्वयोः स्वरयोर्द्वयोर्व्यंजनयोः। व्यंजनस्वरयोः स्वरव्यंजनयोरिति। तत्र स्वरव्यंजनसंधिमाह। « Il y a quatre espèces de *sandhis*, savoir : la rencontre, 1° de deux voyelles, 2° de deux consonnes, 3° d'une consonne et d'une voyelle, 4° d'une voyelle et d'une consonne. Entre ces sandhis, il s'occupe ici d'abord de celui d'une voyelle suivie d'une consonne. » Suit une interprétation de l'axiome, qu'il est inutile de rapporter, parce qu'elle n'ajoute rien au sens du texte (je ferai seulement remarquer que यत् y est remplacé par यदा); puis quatre exemples qui s'appliquent aux quatre cas mentionnés dans la définition : एष देवो अमर्त्यः (*Rig-Véda*, IX, III, 1); उत स्य वाजी क्षिपणिं (IV, XL, 4); स सुतः पीतये वृषा (IX, XXXVII, 1); न मिनंति सुरणः (III, XXIX, 4). — Le *Prâtiçâkhya*, outre les voyelles finales en général, mentionne à part les formes एष, स्य, स, parce qu'elles sont pour एषः, स्यः, सः, et ne finissent en *a* que par suite d'une première modification. (Voyez plus bas, le sûtra 11.) — Les deux adjectifs अनुलोम et प्रतिलोम (qui est au sûtra suivant) signifient étymologiquement « dans le sens du poil » et « à contre-poil ». La métaphore est ici très-juste : quand une voyelle finale précède une consonne initiale, la rencontre est dans le sens des lettres; la consonne est membre de l'*akshara* suivant, les lettres ne se contrarient point, n'exercent pas d'influence l'une sur l'autre; dans le cas inverse, il y a une influence rétrograde exercée par la voyelle,

et il peut y avoir lieu à changement. — Le terme अन्वक्षरसंधयः s'applique à la fois, comme le montre la glose du sûtra 10, aux sandhis *anulomas* et aux *pratilomas;* il désigne une combinaison qui n'est autre chose que la succession des syllabes, et qui n'occasionne pas ces altérations, parfois très-marquées, que peut amener la rencontre des consonnes entre elles, et surtout des voyelles avec les voyelles. — Nous verrons plus loin (IV, 12, et Uvaṭa, *ad h. l.*) une autre espèce de sandhi qui a un nom analogue, अन्वक्षरवक्त्र ou अन्वक्षरसंधिवक्त्र.

III. Sûtra 9. प्रतिलोमाः... —Uvaṭa, à la fin de la glose du sûtra 8, fait remarquer que le neuvième ne se rapporte pas aux quatre sujets ऋष स्य स च स्वराश्च, mais seulement à स्वराः, « voyelles [finales] »; et c'est pour cela, nous dit-il, pour bien détacher ce dernier mot des trois qui le précèdent, que le texte répète la conjonction च. Si स, après une consonne, ajoute-t-il avec une certaine naïveté, exerçait la même influence qu'une voyelle, il faudrait donc dans l'exemple गमत् स गोमंति (*Rig-Véda*, VII, xxxii, 10), où nous aurions un *pratiloma-sandhi*, changer le *t* de गमत् en *d*, द्विश्चकारकरणात्त्वयं दोषो न भवति, « mais, par la répétition de च, cette faute n'a pas lieu. » J'ai cité ces derniers mots pour montrer un nouvel emploi de करण, que nous avons déjà vu dans इतिकरणः (I, 14). — Exemple de *pratiloma-sandhi :* तमिंद्रं दानमीमहे (*Rig-Véda*, VIII, xlvi, 6). — Le commentaire interprète प्रतिलोमाः par le synonyme plus développé प्रतिलोमोपपदाः, « ayant le premier mot [de la combinaison] à contre-poil, à contre-sens ». (Cf. *ad* V, 27.)

IV. Sûtra 10. तत्र..... — L'adverbe locatif तत्र tient la place de तेषु, par lequel Uvaṭa l'explique. — Il va sans dire, d'après la définition même donnée plus haut de la *saṁhitâ* ou *sandhi*, que cet axiome ne concerne que les consonnes finales, स्पर्शाः पदांतीयाः, comme dit la glose. — Le composé

नियंति (de नि + इ), que je ne trouve point dans les *Radices* de M. Westergaard, est très-bien employé : les *sparças descendent* au troisième rang de leur ordre. — Exemples de ce genre de modification, dans lesquels figurent quatre ordres différents de *sparças* : अर्वाग्गा वर्तया हरी, dans le *pada* अर्वाक् (*Rig-Véda*, IV, xxxii, 16); हव्यवाळग्निरजरः पिता नः, dans le *pada* हव्य ऽवाट् (V, iv, 2), voy. le sûtra 52 du chap. I; यदंग दाशुषे त्वं, dans le *pada* यत् (I, i, 6); इंद्रस्य त्रिष्टुबिह भागः, dans le *pada* त्रि ऽस्तुप् (X, cxxx, 5).

IV. Sûtra 11. अथ..... — La règle qui fait l'objet de ce sûtra 11 était déjà contenue implicitement dans le sûtra 8. — इतरेषु, c'est-à-dire अनुलोमेष्वन्वक्षरसंधिषु. — Le *visarga* (विसर्जनीयः) est parfois désigné comme l'*ûshmâ* par excellence.— Pourquoi la règle, après nous avoir dit que le visarga se retranche, ajoute-t-elle स्वरवर्जं, « en exceptant la voyelle, sans la voyelle »? Parce que, dans le chap. I, 17, il a été dit que le *visarga*, avec la voyelle qui le précède, est considéré comme une seule lettre. C'est ce qu'explique très-clairement la glose suivante : सहोपधोऽरिफित इत्यादिना विसर्जनीयलोपे सति स्वरस्य लोपः प्राप्नोति । अतः स्वरवर्जमित्युच्यते। « Du texte qui commence par les mots *sahopadho 'riphitaḥ* (I, 17), on doit inférer que, lorsqu'il y a retranchement du visarga, il y a aussi retranchement de la voyelle ; c'est pour cela qu'il dit ici : sans la voyelle. » — Exemples : एष कविरभिष्टुतः, dans le *pada* एषः (*Rig-Véda*, IX, xxvii, 1); उत स्य वाजी, dans le *pada* स्यः (IV, xl, 4); स वाज्यर्वा, dans le pada सः (IV, xxxvi; 6).

IV. Sûtra 12. न..... — Le scoliaste explique पद्यः par le composé possessif सावग्रह, que nous avons vu plus haut (*ad* I, 25), employé comme synonyme de इंग्य. — Exemple où स est *padya*, c'est-à-dire partie d'un mot et se détachant par une tmèse : पशुषो (et non पशुष) न वाजान्, dans le *pada* पशु ऽसः (*Rig-Véda*, V, xli, 1).

V. Sûtra 13. पुरएता......—Après nous avoir renvoyés à la définition de la विवृत्तिः (*hiatus*), donnée plus haut (II, 1), Uvaṭa cite des exemples de ces quatre hiatus intérieurs : 1° इंद्र प्र णः पुरएतेवं, dans le *pada* पुरएता ऽइवं, sans tmèse à l'hiatus (*Rig-Véda*, VI, XLVII, 7); 2° सक्तुमिव तितउना, dans le *pada*, sans apostrophe et en un seul mot, तितउना (X, LXXI, 2); 3° इंद्रः किमासीत्प्रउगं, dans le *pada* प्रउगं, sans tmèse (X, CXXX, 3; cf. I, XXXV, 5, où प्रउगं figure dans le composé हिरण्य ऽप्रउगं; voyez Roth, *Zur Litteratur und Geschichte des Weda*, p. 70 et suiv.); 4° दाश्नोति नमउक्तिभिः, dans le *pada* नमउक्ति ऽभिः, sans tmèse à l'hiatus (VIII, IV, 6). — Cette règle a pour objet, dit le commentaire, de dissiper le doute quant à la tmèse, à l'apostrophe, de nous apprendre qu'il n'en faut pas : अवग्रहसंदेहव्युदासार्थं. — Au sujet de पुरएता, il se demande pourquoi l'on ne peut citer pour exemple पुर एतासि महतो धनस्य (IX, XCVII, 29), et répond que, dans ce passage, पुर (pour पुरः) et एता sont deux *padyas*, et, par conséquent, d'après le principe posé plus haut (I, 15, sûtra 61) (पदवच्च पद्यान्), soumis aux mêmes règles de combinaison que les mots eux-mêmes; पदवच्च पद्यानिति परिभावितत्वात्पदसंधिरयं, « par l'influence de la règle *padavat*, etc. (litt. par la qualité qu'ont ces formes d'être comprises dans cette règle), ceci est comme un *sandhi* de mots. » Ici le *pada* écrit en effet पुरः ऽएता. — Nous trouverons souvent अंतःपदं employé adverbialement dans le sens de पदस्य मध्ये, « au milieu d'un mot », et अंतःपादं, avec *â* long, pour पादस्य मध्ये, « au milieu d'un *pâda* » (voy. II, 14, sûtra 34).

V. Sûtra 14. अतः.... — Exemple d'hiatus entre deux mots : अत ऋषिमुग्रमभिमातिषाहं (*Rig-Véda*, X, XLVII, 3). — अतो ऽन्याः est expliqué par विवृत्तिचतुष्टयाद्या अन्या विवृत्तयः « les hiatus

autres que les quatre [qui viennent d'être mentionnés] ». Nous n'avons pas de mot en français pour traduire le collectif numéral चतुष्टयं, « réunion de quatre ».

VI. Sûtra 15. समानाक्षरे... — La tournure de cet axiome nous offre une application du sûtra 56 du chap. I. — Pour le sens de समानाक्षरे, Uvaṭa nous renvoie au chap. I, 1, sûtra 1. Il donne ensuite trois exemples divers de cette règle de contraction : अश्वावतीन्नि प्रचेतसः, pour अश्व ऽश्वतानि (*Rig-Véda*, VI, LXXV, 13); सद्यो जज्ञानो वि हीमिद्धः, pour हि ई (X, XLV, 4); क्षीरं सर्पिर्मधूदकं, pour मधु उदकं (IX, LXVII, 32). — Suivent des contre-exemples, qui montrent, le premier, qu'il ne s'agit que des huit voyelles nommées semblables; le second, qu'il faut que les deux voyelles soient du même organe, de même nature: त एते वाचमभिपद्य पापया, pour ते एते (X, LXXI, 9); les deux *e* ne se réunissent pas en une seule longue, parce que l'*e* n'est point une des huit premières voyelles appelées *semblables;* ह्वत्रः सर्पिरासुति, pour हु ऽश्वत्रः (II, VII, 6); l'*u* et l'*a* ne se contractent pas en une longue, parce que ce ne sont pas deux voyelles de même place, de même nature.

VI. Sûtra 16. इकारोदयः.... — Il va sans dire qu'il s'agit dans ces règles des deux voyelles semblables, des longues aussi bien que des brèves. — उदयः, que le scoliaste explique par पर, est le terme consacré pour dire la lettre suivante; c'est le pendant de उपधा, qui désigne la lettre précédente. (Voyez les notes du chap. I, sûtra 67.) — Exemples : एन्दुं सानसिं रयिं, pour आ इन्दु (*Rig-Véda*, I, VIII, 1); एमेनं सृजता सुते, pour आ ईं एनं (I, IX, 2).

VI et VII. Sûtra 17. तथा... — Exemple : एतायामोप गव्यंत इंदूं, dans le *pada* आ। इत। अयाम। उप। (*Rig-Véda*, I, XXXIII, 1).

VII. Sûtras 18 et 19. **परेषु**.... — **श्रौकारं**.... — Le locatif परेषु signifie : « quand ce sont les voyelles suivantes, à savoir les संध्यक्षराणि [, qui viennent après un *a* final] ». (Voyez I, 1, sûtra 2.) — Les diphthongues impaires sont *e*, *ai*; les paires, *o*, *au*. Dans notre alphabet, *e* a la première place, et *ai* la troisième; *o*, la seconde, et *au* la quatrième. — Exemples : ऐनं देवासः, pour आ एनं (*Rig-Véda*, I, cxxxiii, 1); स्मदा परैदपं दूअचेतसः, pour परा ऐत् (X, lxi, 8); यत्रौषधीः समग्मत, pour यत्र श्रोषधीः (X, xcvii, 5); तं यज्ञं बर्हिषि प्रौक्षन्, pour प्र श्रौक्षन् (X, xc, 7).

VII. Sûtra 20. **एते**........ — Le manuscrit a une lacune dans la glose de ce sûtra, dont le sens, au reste, est parfaitement clair. प्रश्लिष्ट vient de la racine श्लिष्, « embrasser, joindre, lier », précédée du préfixe प्र, « en avant ». L'étymologie du mot rend fort bien compte de sa valeur. Comme il y a connexion réciproque, il semble qu'on pourrait dire aussi bien « attaché à la suite », que « attaché en tête »; mais la dénomination adoptée est plus conforme à la théorie des syllabes. (Voyez I, 5, व्यंजनान्युत्तरस्य.) — Emploi cité du mot प्रश्लिष्ट, XIII, 10. (Voy. *ad* I, 1, sûtra 2).

VIII. Sûtra 21 et 22. **समानाक्षरं**.... — **न**.... — Exemples : 1° *i* changé en *y* : अभ्यार्षेयं जमदग्निवन्नः, pour अभि आर्षेयं (*Rig-Véda*, X, xcvii, 51); 2° *u* en *v* : अधीन्वत्रं सप्तति च सप्त च, pour अधि इत् नु अत्र (X, xciii, 15). — Pour अकार्यं, voy. chap. I, 8, sûtra 38. — Nous avons déjà vu स्व dans un sens analogue à celui qu'il a dans ces deux sûtras; voyez la note sur les sûtras 15 et 16 du chapitre I.

L'exception contenue dans le sûtra 22 n'est qu'une répétition de la règle donnée plus haut (II, 6 *a*); le scoliaste en convient, et nous fait observer que cette reprise nous apprend que le sandhi *praçlishta* a lieu avec les longues comme avec

les brèves. Exemples : दिवीव सूर्यं दृशे, pour दिवि इव (X, lx, 5) ; सूपस्थाभिर्न धेनुभिः, dans le *pada* सु ऽउपस्थाभिः (IX, lxi, 21). On se demande pourquoi Uvaṭa, après l'observation qui précède, n'a pas choisi des passages qui nous montrent des longues soumises, devant une voyelle identique, à la règle du *praçlishṭa-sandhi*, comme, par exemple : वाज्यर्वा pour वाजी अर्वा (I, clxiii, 12).

VIII. Sûtra 23. ते..... — Au sujet de प्राकृतोदयाः, le commentateur fait la remarque suivante, qui contient une tournure très-usitée dans la langue des scoliastes : प्राकृतग्रहणं सोदयाधिकारनिवृत्त्यर्थं, « l'expression *prâkṛita* (dans l'état naturel) est pour empêcher qu'on n'étende à ceci le terme सोदय [que nous avons vu appliqué au *praçlishṭa sandhi*, et qui implique fusion avec la voyelle suivante et, par suite, altération de cette voyelle] ». अधिकारः marque un titre, une section, et, en général, extension d'influence d'un mot, d'une idée. — क्षैप्र, dérivé de क्षिप्र, « vif, rapide » (de la racine क्षिप्, « jeter », et parfois « resserrer » et « disparaître »), caractérise bien ce genre de *sandhi*, qui ne compense pas par la quantité, comme fait ordinairement le *praçlishṭa*, la suppression d'une voyelle. Remarquons toutefois en passant que, dans les Védas, le *kshaipra sandhi* est parfois pour les yeux plus que pour les oreilles, et que, par une dissolution nommée व्यूहः (voy. VIII, 22 ; XVI, 14, etc.), la semi-consonne est ramenée pour la mesure à son état de voyelle. — Emploi cité du terme क्षैप्र, III, 7.

IX. Sûtra 24. विसर्जनीयः..... — Le terme अरिफित exclut tous les visargas précédés d'une voyelle autre qu'*a* ou *â*, et, de plus, tous les *aḥ* et *âḥ riphitas*, énumérés à la fin du chap. I. (Voy. I, 20-26.) — Pour bien comprendre ces mots : « le visarga [produit] un *â* long », il faut se rappeler que le visarga avec sa voyelle antécédente (सहोपधः) est considéré

comme une lettre unique (एकवर्णवत्); voy. I, 17. — Uvaṭa nous fait remarquer que le texte dit स्वरोदय, pour qu'on sache bien qu'il s'agit d'une voyelle quelconque, et non pas seulement des huit voyelles nommées semblables. Exemple : या ओषधीः सोमराज्ञीः, dans le *pada* याः । ओषधीः । (*Rig-Véda*, X, XCVII, 18). — Contre-exemple où le visarga est *riphita*, c'est-à-dire ne se retranche point, mais se change en *r* : वारिन्मंडूकं इच्छति, dans le *pada* वारिति वाः (IX, CXII, 4). Voyez I, 26 *b*.

IX. Sûtra 25. उत्तमौ..... — Exemples ; सूर्याय पंथामन्वेतवा उं, dans le *pada* अनु ऽएतवै । उं इति । (*Rig-Véda*, I, XXIV, 8); उभा उं नूनं, dans le *pada* उभौ । उं इति । (X, CVI, 1).

X. Sûtra 26. ताः..... — Le scoliaste n'analyse ni n'explique le terme पदवृत्तयः, où वृत्तिः paraît avoir le même sens que विवृत्तिः, que nous avons vu plus haut (II, 26), dans l'acception d'hiatus. पदवृत्तयः, qui est répété plusieurs fois dans les sûtras suivants, revient en outre au chapitre IV, 27 *b*, où il est également appliqué à une sorte d'hiatus, résultant de la chute d'une nasale. — Plus bas, dans le commentaire (*ad* II, 44, f. 56 *a*), je lis, si ce n'est pas une faute du manuscrit de Paris, le simple वृत्तिः, pris de même, sans être précédé de पद, dans le sens de विवृत्तिः. — Au reste, nous ne retrouverons pas, dans les autres chapitres du *Prâtiçâkhya*, cette dénomination technique avec la valeur qu'elle a dans ce 9ᵉ çloka, et Uvaṭa nous fait remarquer qu'elle est uniquement pour la pratique de l'auteur des axiomes, c'est-à-dire, si je le comprends bien, un moyen de développement, une dénomination arbitraire propre à son style, tandis que la conaissance des autres termes techniques est l'objet du devoir, c'est-à-dire que ce sont des mots consacrés, qu'il faut connaître, इतरासां (s.-e. संज्ञानां) ज्ञानं धर्मार्थं.

X. Sûtras 27-30. ह्रस्वपूर्वः..... — पूर्वौ..... — ते.... — ....दीर्घपराः.... — Exemples : 1° devant une brève : य इंद्र सोमपातमः, pour यः इंद्र (*Rig-Véda,* VIII, xii, 1); अग्न इंद्र वरुणा मित्र देवाः, pour अग्ने इंद्र (V, xlvi, 2); वाय उक्थेभिर्जरंते, pour वायो उक्थेभिः (I, ii, 2); 2° devant une longue : क ईषते तुज्यते, pour कः ईषते (I, lxxxiv, 17); सहस्रसाव प्र तिरंत आयुः, pour प्र तिरंते आयुः (III, liii, 7). — Contre-exemple, où *aḥ* est *riphita :* अंतरिक्षति तं जने (VIII, lxi, 3); voy. I, 20 *b.* — La racine ग्रह्, précédée du préfixe उत्, signifie « lever en haut, soulever », et, par conséquent, « enlever de manière à alléger », acceptions qui conviennent bien à la nature de ce *sandhi,* sans toutefois le caractériser avec précision. Le terme पदवृत्तिः désigne ici, pour la seconde fois, une rencontre de voyelles dont l'une est longue; un peu plus bas, au sûtra 33, il a une acception analogue, et chap. IV, 27, il s'applique également à une finale longue (आँ pour आन्). Le substantif वृत्तिः a, entre autres sens, celui de *stopping,* « arrêt ». Est-ce parce que la longue rend l'hiatus et le temps d'arrêt plus marqués que nos sûtras appliquent ce mot à ces sortes de rencontres? — Sur उपोत्तम, voy. *ad* I, 19, sûtra 74. — Emploi cité du terme उद्ग्राहः, II, 12.

XI. Sûtra 31. ओष्ठ्ययोन्योः.... — Commentaire : ओष्ठ्यौ ओकारौकारौ योनी ययोस्तौ ओष्ठ्ययोनी । अकाराकारौ । तयोरनोष्ठ्ये स्वरे परभूते वकारो ऽत्र अंतरा आगमो भवति. Le commencement de la glose est l'analyse ordinaire des composés possessifs : « [On appelle] *oshṭhyayonî* les [deux voyelles] dont les matrices [sont les deux voyelles] labiales *o* et *âu,* à savoir l'*a* et l'*â* [qui, d'après les sûtras 25 et 28, remplacent *o* et *âu* devant une voyelle]. Quand une voyelle non labiale suit ces [deux voyelles], [on insère] entre deux [comme] accession [intermédiaire] la lettre *v.* » C'est un complément restrictif des sûtras

25 et 28. Le *Prâtiçâkhya* considère la transformation d'*o* en *a* et d'*âu* en *â* comme ayant lieu devant toute voyelle, et le *v* comme une addition faite après coup devant les voyelles non labiales, tandis qu'en réalité *av* et *âv* ne sont que l'analyse d'*o* et d'*âu*, avec changement de leur second élément en consonne. Dans tous les *sandhis* qui ont *o* et *âu* pour voyelle antérieure, cette analyse est la première opération; si la voyelle postérieure n'est point labiale, on conserve les deux éléments de la diphthongue, si elle est labiale, on supprime le second. — Exemples : वायवा याहि दर्शत, pour वायो । आ । (*Rig-Véda*, I, II, 1); ऋतेनं मित्रावरुणावृतावृधावृतस्पृशा, dans le *pada* मित्रावरुणौ । ऋतऽवृधौ । ऋतऽस्पृशा । (I, II, 8). — Suivent deux contre-exemples où *o* et *âu* se changent en *a* et *â*, devant des voyelles labiales. Nous avons déjà vu le premier dans la glose du sûtra 28. Voici le second : उभा उपांशु प्रथमा पिबाव, dans le *pada* उभौ । उपऽअंशु । (X, LXXXIII, fin). — Le terme technique भुग्नं, qui ne se trouve point ailleurs dans le *Prâtiçâkhya*, est le neutre du participe passé de la racine भुज् (6ᵉ cl.), « courber, plier »: l'*u s'infléchit* en consonne.

XI. Sûtra 32. ऋकारे.... — Exemples : प्र ऋभुभ्यो दूतमिव, प्र sans changement devant ऋ (*Rig-Véda*, IV, XXXIII, 1); आप्रुषायन्मधुन ऋतस्यं, pour मधुना । ऋतस्य । (X, LXVIII, 4).

XII. Sûtra 33. उद्ग्राहाणां.... — Cet axiome, d'une tournure assez compliquée, signifie simplement que, devant un *a* bref initial, les diphthongues *e* et *o* demeurent invariables, tandis que la finale *aḥ* se change en *o*; que *e-a* est le *padavritti* oriental, et *o-a*, le pancâlien. — Uvaṭa explique पूर्वरूपाणि par ये पूर्वरूपा अवयवाः, « les premières, les trois premières subdivisions ou espèces de *sandhis* nommés *udgrâhas* (voy. sûtras 27 à 30) »; रूप joue le rôle d'un simple suffixe. — L'adjectif pluriel पूर्वरूपाणि s'accorde avec le duel द्वे et le neutre

singulier अग्ने; un duel plus un singulier valent un pluriel. — L'instrumental प्रकृत्या est le terme consacré pour dire « dans l'état naturel et primitif, sans changement ». — Nous retrouverons à la fin du chap. II les deux épithètes प्राच्य et पंचाल, et dans le commentaire du chap. XI, 33 (f. 174 *b*), le nom de पंचालः, fils de Babhru, cité dans le texte, sous l'appellation patronymique बाभ्रव्यः, comme inventeur du *krama-pâṭha*. Un peu plus loin (*ad* XI, 37 *a*, f. 176 *b*), Uvaṭa lui attribue l'invention de diverses méthodes de lecture, dont le *krama-pâṭha* est la meilleure : भगवता पंचालेन स्थापितानां पारायणाकर्मणां क्रमपारायणमुत्तमं. Je n'ai cité ces deux mentions du scoliaste que pour réunir ici tout ce qui, dans le *Prâtiçâkhya* et le commentaire, est relatif au mot पंचाल, mais, dans le sûtra qui nous occupe, cette épithète, appliquée à une espèce d'*udgrâha*, par opposition à *prâçya*, « oriental », a évidemment un sens géographique. (Voyez dans les leçons déjà citées de M. Weber sur l'*Hist. de la litt. ind.* les divers passages indiqués dans l'Index, aux mots *paṁcâla* et *kuru-paṁcâla*.) Nous trouverons ailleurs, dans les gloses d'Uvaṭa, des modes de prononciation classés géographiquement et attribués à telle ou telle partie de l'Inde.

Exemples : 1° *aḥ* final changé en *o* devant *a* initial : पुरोकाशं यो अंस्मै, dans le *pada* यः । अस्मै । (*Rig-Véda*, VIII, XXXI, 2); 2° *o* final invariable devant *a* initial : प्रो अयासीदिंदुरिंद्रस्य (IX, LXXXVI, 16); 3° *e* final invariable devant *a* initial : ते अंग्रेपा अंश्मवो मंदसानाः (IV, XXXIV, 10).

XIII. Sûtra 34. अथ..... — Commentaire : अथशब्दो महाधिकारद्योतनार्थः । अभिनिहितसंज्ञकः संधिर्वक्ष्यत इति वाक्यशेषः । « Le mot *atha* a pour objet d'annoncer, de mettre en relief un grand titre, un chapitre important. (Voy. l'*Index* de Pâṇini, éd. Böhtlingk, au mot *adhikâra*.) *Il va être traité de l'abhinihita sandhi*, tel est le reste, le complément de la proposition [c'est-à-dire l'ellipse à suppléer]. » Un peu plus loin (*ad* II, 16 *b*),

Uvaṭa explique le terme *abhinihita* (qui, au moyen de ses deux préfixes, marque déposition par suite d'approche, de contact), de la manière suivante : अभिनिधीयंते न ज्ञायंते, « [ces *a* initiaux] sont déposés, c'est-à-dire ne sont pas connus, disparaissent ». — एकीभवति, terme technique qui revient très-souvent, signifie littéralement, avec un complément à l'instrumental, « unifié avec ». — प्राकृत et वैकृत sont les épithètes qui correspondent aux deux noms प्रकृतिः et विकारः, que nous avons vus, l'un, au sûtra 33; l'autre, au sûtra 1. — Les derniers mots ते ऽत्र संधिजाः sont interprétés par संधौ दृश्यंते, « sont vus dans le *sandhi* », et nous font entendre que cette absorption, comme cela va sans dire, n'a pas lieu dans le *pada-pâṭha*. — Exemples : 1° सुगं तन्नें तावकेभ्यो रथेभ्यो ऽग्ने (*Rig-Véda*, I, XCIV, 11) : c'est le commencement d'un *arddharca* composé de deux *padas* de onze syllabes chacun; le premier finit par रथेभ्यो, le second commence par ऽग्ने, pour अग्ने; 2° दधासि रत्नं द्रविणं च दाशुषे ऽग्ने (I, XCIV, 14); दाशुषे termine le premier *pâda*, et ऽग्ने commence le second; 3° अत्रा चिन्नो मधो पितो ऽरं (I, CLXXXVII, 7) : le premier *pada* finit par le *pragrihya* पितो, le second commence par ऽरं, pour अरं. — Contre-exemples, où l'absorption d'*a* n'a pas lieu, parce qu'il n'est pas au commencement d'un *pada* : आरे अस्मे च शृण्वते (I, LXXIV, 1) : ces quatre mots forment tout un hémistiche; चिकित्वांसो अचेतसं नयंति (VII, LXI, 6) : अचेतसं est également dans l'intérieur d'un *pada*.

XIV. Sûtra 34. अंतःपादं.... — Pour le sens de लघु, opposé à गुरु, comme terme de quantité, voyez I, 4, sûtras 20 21. — Le scoliaste traduit संहितायां par संहितापाठे. — Il applique à l'*a* déposé, absorbé (अभिनिहित) d'autres formes du même verbe : अभिनिधीयमान et अभिनिधीयते.

Exemples : 1° *a* précédé d'*o* et suivi de *y* : यमैच्छाम मनसा सो ऽयमागात् (*Rig-Véda*, X, LIII, 1), dans le *pada* सः । अयं ।, les

deux *a* d'*ayam̃* sont légers, c'est-à-dire brefs par nature et par position; 2° *a* précédé d'*o* et suivi de *v* : तं पृङ्क्तो ऽवंराप्तः (VI, xxi, 6); dans le *pada* पृङ्क्तः । अव ० ।; 3° *a* précédé d'*e* et suivi de *v*: ते ऽवदन्प्रथमाः (X, cix, 1); dans le *pada* ते । अवदन् ।, les deux *a* d'*ava*... sont légers dans les deux exemples.

Contre-exemples : व्रतैः सीचंतो अव्रतं (IV, xiv, 3); l'*a*, quoique suivi d'un *v*, n'est point absorbé, parce qu'il est grave ou long par position, à cause du groupe *vr;* 2° द्रुहो निदो मित्रमहो अवद्यात् (IV, iv, 15); l'*a*, quoique suivi d'un *v*, n'est point absorbé, parce que la syllabe *va* est grave à cause du groupe *dy;* 3° एनं देवासो अमृतासो अस्थुः (I, cxxiii, 1); les deux *á* d'*ámṛitâso* et d'*asthuḥ* se conservent, parce qu'ils ne sont suivis ni de *y* ni de *v*.

XV. Sûtra 35. अन्यादि..... — Le commentaire développe अन्यादि par अन्यव्यंजनादि; il répète, pour expliquer तथायुक्तं, les mots du sûtra précédent लघोर्लघु; et, pour compléter la proposition, il supplée l'ellipse अकारस्याभिसंधानं भवति. Dans ces derniers mots, अभिसंधानं est probablement une faute du manuscrit, pour अभिनिधानं; au moins est-ce cette seconde forme qui correspond régulièrement, comme nom abstrait, à अभिनिहित, et qui est constamment employée par Uvaṭa. — आवों ऽतोपहित est analysé et interprété de la manière suivante : आव एवमंतो यस्य पदस्य तदावों ऽतं । तेनोपहित आवों ऽतोपहितः । Dans ces façons de parler, le mot qu'on veut mettre entre guillemets est tantôt suivi, comme ici, de एवं seul (आवं एवं), tantôt, et plus souvent, de इत्येवं (आव इत्येवं).

Exemple : समत्र गावो ऽभितो ऽनवंत (*Rig-Véda*, V, xxx, 10); l'*a* de अभितः est supprimé après गावो; quant à celui de अनवंत, nous verrons plus bas (II, 20) pourquoi il est également absorbé.

Uvaṭa cite ensuite trois contre-exemples. L'un a pour objet de montrer que le retranchement n'a pas lieu quand la syl-

labe n'est point तयायुक्तं, à savoir, quand cette syllabe ou l'*a* lui-même ne sont point légers : आ गावो अग्मन्नुत (VI, XXVIII, 1); j'ai ajouté un mot, pour faire voir que les deux motifs d'exception sont réunis dans ce fragment ; ni l'*a* initial ni la syllabe qui le suit ne sont légers. Un second fragment, déjà cité à la fin du commentaire du sûtra 34, montre que la règle n'est que pour les *a* précédés de आवो ; un troisième, que cette règle spéciale n'est que pour l'intérieur des *pâdas*, vu que l'absorption de l'*a* initial d'un *pâda* est déjà ordonnée, d'une manière générale, par le sûtra 34 : इंद्र ज्ञामयं उत ये ऽज्ञामयो ऽर्वाचीनासः (VI, XXV, 3).

XV. Sûtra 36. अये..... — L'épithète सर्वथा भवन् signifie सर्वप्रकारो ऽपि भवन्, c'est-à-dire, comme nous avons traduit, « l'*a*, de quelque façon qu'il soit combiné, de quelque nature qu'il soit ». Le scoliaste ajoute, pour plus de clarté : सर्वथाग्रहणं गुरुलघ्वर्थं, « l'expression *sarvathâ* (de toute façon, en tout cas) a pour objet [la qualité de] grave ou bref ».

Exemples : 1° après *aye* : अज्ञीतये ऽह्रुतये पवस्व, dans le *pada* अज्ञीतये । अह्रुतये । (*Rig-Véda*, IX, XCVI, 4); 2° après *ayaḥ* : ता अंजयो ऽरुणायो न संस्रुः, dans le *pada* अंजयः । अरुणायः । (X, XCV, 6); 3° après *ave* : युवं प्रवेतं पेदवे ऽश्विनाश्वं, dans le *pada* पेदवे । अश्विना (X, XXXIX, 10); 4° après *avaḥ* : पुरूरवो ऽनु ते केतमायं, dans le *pada* पुरूरवः । अनु । (X, XCV, 5).

Contre-exemples, précédés de la glose suivante : तदंतग्रहणादिह न भवति, « en vertu du mot *anta* (fin), cela (c'est-à-dire l'absorption d'*a*) n'a point lieu ici (à savoir, dans les passages que voici, où *ayaḥ*, *avaḥ* ne sont point des fins de mots, mais des mots détachés) » : विध्यद्वराहमयो अग्रया हन्, dans le *pada* वराहं । अयः । (X, XCIX, 6); तद्देवानामवो अद्या वृणीमहे, dans le *pada* देवानां । अवः । (X, XXXVI, 2).

XVI. Sûtra 37. वः..... — Le commentaire supplée les ellipses, et donne des exemples :

1° Après *â vaḥ* : आ वोऽहं समिंतिं ददे (*Rig-Véda*, X, clxvi, 4) ;

2° Après *na vaḥ* : न वोऽश्वाः श्रथयंताह सिस्रंतः (V, liv, 10) ;

3° Après *pra vaḥ* : प्र वोऽच्छा रिरिचे देवयुष्पदं (X, xxxii, 5) ;

4° Après *kva vaḥ* : कू३ वोऽश्वाः कू३ भीशंवः (V, lxi, 2) ;

5° Après *citro vaḥ* : चित्रो वोंऽस्तु यामः (I, clxxii, 1) ;

6° Après *savitâ vaḥ* : तत्सविता वोंऽमृतत्वमासुवत् (I, cx, 3) ;

7° Après *eva vaḥ* : अत्रैव वोऽपि नह्यामि (X, clxvi, 3) ;

8° Après *ko vaḥ* : को वोंऽतर्मंरुत ऋष्टिविद्युतः (I, clxviii, 5). Contre-exemple, montrant que *vaḥ* précédé d'un mot autre que les huit énumérés dans la règle, n'absorbe pas l'*a* initial qui le suit : अच्छा वो अग्निमवसे (V, xxxv, 1).

XVI et XVII. Sûtras 38 et 39. सर्वैः.... — अदात्.... — Uvaṭa explique सर्वैः par les termes suivants, que nous avons déjà vus plus haut : सर्वैरेव प्राकृतवैकृतैरेकारौकारैरुपहिताः संतः ; puis, après avoir supplée अभिनिधीयंते, il l'interprète par la glose que j'ai déjà citée : न ज्ञायंते.

Exemples : 1° *adât* : स नः सनिता सनये स नोऽदात् (*Rig-Véda*, I, xxx, 16) ;

2° *avartraḥ* : अमर्त्योऽवर्त्र ओषधीषु (VI, xii, 3) ;

3° *ajanayanta* : यं देवासोऽजनयंताग्निं (X, lxxxviii, 9) ;

4° *avyatyai* : उत स्म मेऽव्यत्यै पृणासि (X, xcv, 5) ;

5° *abhet* : वि तिग्मेन वृषभेणा पुरोंऽभेत् (I, xxxiii, 13) ;

6° *ayo'pâshṭiḥ* : श्येनो ऽयोंऽपाष्टिर्हंति दस्यून् (X, xcix, 8) ; l'exception, comme le fait remarquer le scoliaste (पदमध्ये निपातनात्), tombe sur l'*a* du milieu du composé अयोऽपाष्टिः, vu que l'*a* de अयः s'absorbe d'après la règle générale (II, 13),

relative au commencement des *padas;* le sûtra 36 ne suffit pas à expliquer le retranchement de l'*a* d'*apâshṭiḥ,* parce qu'ici अयः n'est pas la fin d'un mot.

7° *avantu :* अधि ब्रुवंतु ते ऽवंत्वस्मान् (X, xv, 5);

8° *avîratâ :* माप्रोषंसो ऽवीरता परि त्वा (VII, I, 1);

9° *amumuktam :* अत्रिं न महस्तमसो ऽमुमुक्तं (VI, L, 10);

10° *amataye :* मा नो अग्ने ऽमतये (III, xvi, 5);

11° *anaçâmahai :* येन वस्यो ऽनशामहै (VIII, xxvii, 22);

12° *ava tvacaḥ :* शिरो ऽव त्वचो भरः (X, clxxi, 2); — contre-exemple où *ava,* suivi d'un autre mot que *tvacaḥ,* ne perd pas son *a* initial : माशिवासो अव क्रमुः (VII, xxxii, 27);

13° *avîrate :* मा नो अग्ने ऽवीरते परा दाः (VII, I, 19);

14° *avâṁsi :* आ दैव्या वृणीमहे ऽवांसि (VII, xcvii, 2);

15° *avaḥ :* आ ते ऽवो वरेण्यं (V, xxxv, 3); un second exemple montre que la règle s'applique encore à d'autres cas de अवः, ou, comme l'on dirait, en se réglant sur l'analyse du *pada,* à अवः en composition : आ नो ऽवोभिर्मरुतो यांत्वच्छा (I, clxvii, 2), dans le *pada* अवः ऽभिः;

16° *arathâḥ :* अनश्वासो ये पवयो ऽरथाः (V, xxxi, 5).

XVIII. Sûtra 40. वासो वायः.... — L'instrumental उपधाभिः équivaut, en suppléant l'ellipse, à एवंरूपाभिरुपधाभिरुपहितो ऽकारो ऽभिनिधीयते.

Exemples : 1° Après *vâso vâyaḥ :* वासो वायो ऽवीनां (*Rig-Véda,* X, xxvi, 6);

2° Après *abhibhuve :* अभिभुवे ऽभिभंगाय (II, xxi, 2);

3° Après *kavashyaḥ :* कवष्यो ऽकोषधावनीः ;

4° Après *saṁkrandanaḥ :* संक्रंदनो ऽनिमिष एकवीरः (X, ciii, 1);

5° Après *dhîjavanaḥ* : पूषेवं धीजवंनो ऽसि (IX, LXXXVIII, 3);

6° Après *svadhâvaḥ* : रायस्पूर्धि स्वधावो ऽस्ति हि ते (I, XXXVI, 12);

7° Après *utsâdataḥ* : उत्सादतों ऽगादंगादवत्तानां;

8° Après *ritâvaḥ* (dans le *pada* : *rita-vaḥ*) : सम्राकृतावो ऽनु मा गृभाय (II, XXVIII, 6);

9° Après *sagarbhyaḥ* : सगर्भ्यो ऽनु सखा सयूथ्यः;

10° Après *hiraṇyaçriṁga* : हिरंण्यशृंगो ऽयों ग्रस्य पादांः (I, CLXIII, 9).

XIX. SÛTRA 41. ये १ गा:..... — Le commentaire complète ainsi la phrase : एते च द्वैपदा यथागृहीतमभिनिधीयंते, « ces alliances de deux mots subissent l'*abhinihita-sandhi* [c'est-à-dire le retranchement d'*a*], de la façon qu'ils sont pris ici. » — यथागृहीतं est le terme consacré pour dire qu'un mot ou une alliance de mots doit s'employer sous la forme qu'ils ont dans le sûtra. Ici यथागृहीतं, est pris adverbialement, et c'est son emploi le plus ordinaire dans les scolies d'Uvaṭa; cependant il joue quelquefois aussi le rôle d'adjectif, et nous pourrions, dans ce passage, au lieu du singulier neutre, mettre le pluriel masculin यथागृहीताः, en le faisant accorder avec द्वैपदाः (voy. *ad* II, 33; II, 41; II, 42). Uvaṭa (*ad* IV, 41) prend aussi dans le même sens यथापठित. — Le verbe ग्रभिनिधीयंते n'a pas ici, comme l'on voit, pour sujet ग्रकारः, mais les mots mêmes dont l'*a* à retrancher fait partie; il signifie, non « se retranchent », mais, comme nous avons traduit : « sont l'objet du retranchement, éprouvent l'*abhinihita-sandhi* ».

Toutes les fois que le texte même du *Prâtiçâkhya* nous offre, comme ici, dans la liste qui commence au sûtra 41, l'exemple et l'application complète de la règle, je me con-

tente, sans donner tout au long les citations du scoliaste, d'indiquer, dans la traduction même, les hymnes auxquels elles sont empruntées. Les mots qui précèdent ou qui suivent ceux que la règle a eus en vue sont, pour notre objet, inutiles à connaître.

XX. Sûtra 42. जंभयंतोऽहिं .....

XXI. Sûtra 43. ब्रुवतेऽध्वन् .....

XXII. Sûtra 44. वपुषेऽनु .....

XXIII. Sûtra 45. देवोऽनयत् ..... — Après la 5ᵉ citation, *tena no'dya*, le commentaire donne un contre-exemple, où *no*, pour *naḥ*, précédé d'un autre mot que *tena*, n'absorbe point l'*a* initial d'*adya* : ते नो अद्य ते अपरं तुचे तु नः (*Rig-Véda*, VIII, xxvii, 14).

XXIV. Sûtra 46. स्वाध्योऽजनयन् ..... — Nous avons déjà vu que, quand le *Prâtiçâkkya* donne trois mots au lieu de deux, c'est en général pour restreindre l'exception à un cas donné. C'est ce que nous montrent encore ici les deux contre-exemples suivants, qui s'appliquent à la 3ᵉ et à la 9ᵉ citation : महो रायः सातिमग्ने अपा वृधि (*Rig-Véda*, VIII, xxiii, 29); पावमानीर्यो अध्येति (IX, lxvii, 32). Il résulte de ces deux passages que अप ne perd son *a* après अग्ने, que lorsqu'il est lui-même suivi de दह, et que ce n'est pas यो seul, mais यो précédé de न, qui absorbe l'*a* de अधि.

XXV. Sûtra 47. सो ३स्माकं यः ..... — Contre-exemple où l'*a* de अस्माकं, non suivi de यः, se contracte en *â* avec

l'*a* de स, au lieu d'être absorbé (voyez plus bas, II, 33) : सास्माकेमनवद्य तूतुजान (I, CXXIX, 1).

XXV. Sûtra 48. अन्यः.... — Ce sûtra renferme une triple exception à la règle donnée plus haut (II, 13), qui veut que l'absorption d'un *a* initial ait toujours lieu en tête d'un *pada*. — न est pour अभिनिहितो न भवति. Le locatif उदयेषु « conséquents », se rapporte aux trois derniers mots, qui sont aussi virtuellement au locatif; de même que les trois premiers, avec l'ellipse de पूर्वपदेषु. Pour préciser le sens, Uvaṭa ajoute l'adverbe यथासंख्यं, qui signifie « d'après le compte, dans l'ordre de l'énumération », et qui nous apprend que les antécédents et les conséquents se correspondent dans l'ordre où ils sont rangés.

Exemples : 1° *anyaḥ* après *putraḥ* : अख्खलीकृत्या पितरं न पुत्रो अन्यः (*Rig-Véda*, VII, CIII, 3); 2° *arvâke* après *parâke* : यन्नासत्या पराके अर्वाके (VIII, IX, 15); 3° *atho* après *parâvataḥ* : आविवांसन्परावतो अथो (IX, XXXIX, 5).

XXVI. Sûtra 49. अंतः पादं.... — Exceptions aux sûtras 36 et 37 (II, 15 et 16), qui sont subordonnés au sûtra 34 (II, 14) : अंतः पादं चेत्युपक्रम्य यदुक्तं तस्यायमपवादः « ce qui suit est une exception à ce qui a été dit plus haut, à partir des mots *antaḥpâdam* (II, 14) ».

Exemples : 1°. Après *açrathayaḥ* : सतीनमन्युरश्रथयो अद्रिं (*Rig-Véda*, X, CXII, 8); 2° après *hetayaḥ* : शतानीका हेतयो अस्य (*Vâl.* II, 2); 3° après *trayaḥ* : चत्वारि शृंगा त्रयो अस्य (IV, LVIII, 3); 4° après *ubhaye* : यद्वां हवंत उभये अध स्पृधि (VII, LXXXII, 9); 5° après *sârñjayaḥ* : भरद्वाजान्सार्ञ्जयो अभ्ययष्ट (VI, XLVII, 25); 6° après *jâmayaḥ* : जामयो अध्वरीयतां (I, XXIII, 16); 7° après

payah : आसा यदस्य पयो अक्रत स्वं (X, I, 3). — Dans l'exemple donné pour *vo andhasaḥ, vaḥ* est précédé de *â* : पातमा वो अंधसः (VIII, LXXXI, 1). C'est donc bien une exception, et le scoliaste a soin de nous le faire remarquer, à la règle exceptionnelle du sûtra 37, qui veut que वः, précédé de आ, न, प्र, etc., absorbe l'*a* suivant.

Des contre-exemples nous montrent que वयो ne se combine de cette façon qu'avec अंतरिक्षे et अस्य ; वो avec अंधसः ; अवो avec अधिः 1° आ वां वयोऽश्वासः (VI, LXIII, 7) ; 2° आ वोऽहं समितिं ददे (X, CLXVI, 4), cité comme exemple au sûtra 37 ; 3° अवोऽमृत्यु धुक्षत (VI, XLVIII, 12). — Il n'y a point de contre-exemple pour आयवे अश्विना.

XXVII. Sûtras 50 et 51. प्रकृत्या.... — स्वरेषु..... — Transition du commentaire : इदानीं प्रकृतिभावः, « [il va être traité] maintenant [de] l'état naturel », c'est-à-dire des formes qui ne s'altèrent point dans le sandhi. (Voy. I, 18 et 19.) — Nous avons vu प्रकृत्या, au chap. II, 12 ; et इतिकरणः, I, 19. Nous avons aussi donné l'étymologie de आर्षी ; Uvaṭa l'analyse de la manière suivante, dans la glose du sûtra 51 : आर्ष्यां संहितायां । ऋषिदृष्टा आर्षी ।.

Exemples de *pragrihyas* non altérés devant *iti*, dans le *pada-pâṭha* : उं इति । प्रो इति । इंद्राग्नी इति । द्वे इति ।. (Voyez *Rig-Véda*, I, CLXXXVI, 10 ; I, XXI, 5 ; I, CLV, 5, etc.). — Exemples de *pragrihyas* non altérés devant des voyelles initiales, dans le *saṁhitâ-pâṭha* : 1° राजंती अस्य भुवनस्य रोदसी अस्मे (VI, LXX, 2) ; 2° इंद्रवायू इमे सुताः (I, II, 4) ; ते इद्विप्रा ईळते (X, LXX, 4) ; 3° प्रो अयासीदिंदुः (IX, LXXXVIII, 16) ; 4° सोमो गौरी अधि श्रितः (IX, XII, 3).

XXVII. Sûtra 52. प्रथमः..... — L'*o* final du vocatif,

qui est le premier des *pragrihyas* énumérés au chap. I, 18 et 19, n'est pas inaltérable absolument, mais seulement dans les cas spécialement indiqués. C'est ce qu'exprime la locution यथोक्तं, que nous avons déjà remarquée ailleurs. Ainsi l'*o* du vocatif इंद्रो se change en *av*, d'après la règle générale donnée plus haut (II, 11), dans l'exemple इंद्राविंद्राय (*Rig-Véda*, IX, LXIX, 10); celui de पितो absorbe l'*a* qui le suit, dans le passage déjà cité : मधो पितो ऽई (I, CLXXXVII, 7). — Pour montrer que ce sûtra ne s'applique qu'à l'*o* du vocatif (ओकार् आमंत्रितजः), il donne pour contre-exemple le passage déjà cité au sûtra précédent : प्रो अयासीरिंदुः. Le monosyllabe प्रो est inaltérable absolument.

XXVII. Sûtra 53. सह्रोद्याः.... — J'ai suivi le sens du commentaire : ताः संहिताः प्रगृहीतसंज्ञा वेदितव्याः. Le terme प्रगृहीत ne se retrouve pas ailleurs dans le *Prâtiçâkhya;* c'est un participe passé exprimant comme un effet accompli ce que le mot प्रगृह्य présente comme une aptitude et une loi. — L'adverbe सर्वत्र est expliqué par les sûtras 50 et 51, et signifie, comme le dit la glose : « devant *iti* dans le *pada-pâṭha,* et devant toutes les voyelles dans le *saṁhitâ-pâṭha.* — सह्रोद्य est identique avec सोद्य, que nous avons vu plus haut, II, 6, sûtra 16.

Exemples : 1° Dans le *pada-pâṭha* : प्रातक्रतो इति प्रात ऽक्रतो (*Rig-Véda*, I, IV, 8); 2° dans le *saṁhitâ-pâṭha* : अतप्यमाने अवसावंती अनु (I, CLXXXV, 4); ce second fragment renferme une double application de la règle.

XXVII. Sûtra 54. व्यञ्जनांताः..... — Uvaṭa supplée आर्ष्यां, qui se trouve au commencement du çloka suivant, et sert, en quelque sorte, à la fois pour les deux sûtras. — Sur le locatif इवे, à la suite duquel la glose ajoute प्रत्यये,

voyez, dans les *notes du chapitre I*, celle qui précède immédiatement le commentaire du sûtra 1.

Exemple : दंपतीव क्रतुविदा (*Rig-Véda*, II, XXXIX, 2). Le *pada* ne fait point la contraction, mais écrit दंपती इवेति दंपती ऽइव. — Contre-exemples, montrant : 1° que la règle concerne seulement les trissyllabes ; et 2° les trissyllabes suivis d'*iva* : अक्षी इव चक्षुषा (II, XXXIX, 5) ; रोदसी आ वदत (I, LXIV, 9).

XXVIII. Sûtra 55. आर्ष्यां..... — Commentaire : आर्ष्यामित्यवधारणं पदसंहितानिवृत्त्यर्थं « la détermination restrictive : *seulement dans le saṁhitâ-pâṭha*, a pour objet d'exclure le *pada-pâṭha* », c'est-à-dire d'empêcher qu'on n'étende la règle au *pada*. — L'adjectif संध्य, que nous retrouverons plus d'une fois dans les sûtras, est expliqué par une façon de parler que nous avons déjà vue, संधौ भवः. Ailleurs (XIII, 8 et *ad* V, 28) ; nous verrons, dans un sens analogue, संधिज.

Exemples : 1° *u*, après un *y*, produit du *sandhi* : प्रत्युं अदर्श्यायती pour प्रति उ (*Rig-Véda*, VIII, LXXXI, 1) ; अभूवौक्षीर्व्यू ईआयुंरानट्, dans le *pada*, अभूः । ऊं इति । औक्षीः । वि । ऊं इति । आयुः । (X, XXVII, 7) ; le premier *u* de ce fragment se change en *v*, parce qu'il n'est pas dans les conditions prévues par la règle ; le second reste voyelle ; mais on voit que les mots प्रकृत्या भवति n'empêchent pas une modification de quantité ; ils excluent seulement la contraction et le changement en semi-consonne ; — 2° *u* entre deux voyelles : अभूंदु भा उं अंशवे (I, XLVI, 10).

Contre-exemple : ता मे जराय्वजरं (X, CVI, 6), dans le *pada* जरायु । अजरं । ; l'*u* se change en *v*, parce que l'*y* fait naturellement partie de जरायु, et n'est pas le produit du *sandhi*.

XXVIII. Sûtra 56. ऊकारादौ..... — C'est toujours

प्रकृत्या भवति qui est sous-entendu. — Exemple : तामिंद्र षु ऊतिभिंरश्विना गंतं (*Rig-Véda*, I, CXII, 1) : l'*u* de षु (pour सु, voy. I, 17), ne se contracte pas avec l'*û* initial de ऊतिभिः. — Contre-exemple, montrant que, si l'*u* suivant est bref, il y a contraction : सूपस्थाभिर्न धेनुभिः, pour सु ऽउपस्थाभिः (IX, LXI, 21).

XXVIII. Sûtra 57. **पूषा**.... — Exemple : स्वस्ति पूषा असुंरो दधातु नः (V, LI, 11). — Contre-exemples : 1° *pûshâ*, précédé d'un monosyllabe : न ते पूषापिं मृष्यते, pour पूषा अपि (VI, LIV, 4); 2° *pûshâ*, précédé de *tatra* : तत्रं पूषाभंवत् सचां, pour पूषा अभवत् (VI, LVII, 4).

XXIX. Sûtra 58. **श्रद्धा**.... — Notre texte ne se conforme pas à la règle védique qu'il établit; car il contracte les finales de पृथिवी et de प्रपा, avec l'*î* et l'*i* qui les suivent. — Nous retrouverons plus d'une fois मुख्य dans le sens de प्रथम, et ailleurs, dans des significations analogues, मुख, à la fin de composés possessifs (XVIII, 7 et 14), et l'adverbe मुखतः (XVII, 25).

Exemples ; 1° *çraddhâ* : श्रद्धा इत्ते मघवन्पार्ये (*Rig-Véda*, VII, XXXII, 14);

2° *samrâjñî* : सम्राज्ञी अधिं देवृषुं (X, LXXXV, 46);

3° *suçamî* : एते शमींभिः सुशमी अभुवन् (X, XXVIII, 12);

4° *svadhâ* : स्वधा अवस्तात्प्रयंतिः परस्तात् (X, CXXIX, 5);

5° *ûtî* : ऊती अनूती हिरिशिप्रः सत्वां (VI, XXIX, 6);

6° *prithujrayî* : पृथुज्रयी असुर्येव (I, CLXVIII, 7);

7° *prithivî* : द्यावाक्षामां पृथिवी अंतरिंक्षं (III, VIII, 8),

8° *íshâ* : इषा अक्तो हिरण्ययः (VIII, v, 29);

9° *manîshâ* : वनेमं पूर्वीरर्यो मनीषा अग्निः (I, LXX, 1);

10° *ayâ* : अया ईशानस्तविषीभिरावृतः (I, LXXXVII, 4);

11° *nidrâ* : मा नो निद्रा ईशत मोत जल्पिः (VIII, XLVIII, 14);

12° *jyâ* : ज्या इयं समने पारयंती (VI, LXXV, 3);

13° *prapâ* : धन्वन्निव प्रपा असि (X, IV, 1).

Contre-exemples, montrant : 1° que la règle ne s'applique qu'à la rencontre avec *a* bref, *i*, *î* : आरादुपं स्वधा गहि, pour स्वधा आ गहि (VIII, XXXII, 6); 2° qu'elle ne s'observe pas devant इति, dans le *pada-pâṭha* : सम्राज्ञीति संऽराज्ञी.

XXX. Sûtra 59. स्वरे..... — Exemples : मंदिष्ट यदुशने काव्ये सचाँ इंद्रः (*Rig-Véda*, I, LI, 11); उस्रियाः सृजते सूर्यः सचाँ उद्यत् (VII, LXXXI, 2). — Contre-exemple, montrant que *sacâ* n'échappe à la contraction qu'en tête d'un *pâda* : सचैषु सवनेष्वा, dans le *pada* सचा। एषु। (I, IX, 3). — Sur la nasalisation de la voyelle, voyez plus bas sûtra 66, et comparez I, 16.

Ces citations sont suivies, dans le commentaire, d'une discussion de quatre lignes, dans laquelle Uvaṭa examine si, selon l'opinion de quelques interprètes, le mot स्वरे, qui est en tête du sûtra, empêche d'étendre à la règle de सचा les mots मुख्ये, etc. qui terminent le sûtra précédent. Je n'essaye pas de traduire ce passage, parce que je ne le comprends qu'imparfaitement : le texte m'y paraît altéré, en divers endroits, dans mon manuscrit.

XXX. Sûtra 60. अंतं.... — चेति est pour च आ इति; le mot principal du sûtra disparaît entièrement dans cette contraction, et sa présence n'est révélée que par la particule इति,

qui sert comme à le souligner ou à le mettre entre guillemets, et qui serait absolument sans objet s'il n'y avait rien entre elle et la copule च. — Pour la syntaxe de cette phrase (et toutes celles qui lui ressemblent doivent s'expliquer d'une manière analogue), il faut considérer toute la partie de l'axiome qui commence à षुतं et finit à इत्युपधं, comme ne formant qu'un seul mot, un composé possessif, contenant un long dvandva et déterminant आ...अपृक्तं. — Sur le sens propre de अपृक्त, voyez la note du chapitre I, 19, sûtra 75. — Les trois premiers mots du çloka se rapportent à cette règle et à la suivante, aussi bien qu'à la précédente : स्वरे पादादा उदय इत्यनुवृत्तिः

Exemples : 1° *á* précédé de... *shu* : तं मर्जयंत सुवृधं नदीष्वाँ उशंतं (*Rig-Véda*, IX, LXVIII, 6);

2° *á* précédé de *josham* : उतो न्वस्य जोषमाँ इंद्रः (VIII, LXXXIII, 6);

3° *á* précédé de *carshaṇîḥ* : आ याहि पूर्वीरति चर्षणीराँ अर्यः (III, XLIII, 2);

4° *á* précédé de *carshaṇibhyaḥ* : चर्षणिभ्य आँ आविः;

5° *á* précédé d'un mot en *e* : परि॑षि दीने गंभीर आँ उग्रपुत्रे (VIII, LVI, 11);

6° *á* précédé de *mitrayoḥ* : उदु त्यच्चक्षुर्महि मित्रयोराँ एति (VI, LI, 1);

7° *á* précédé de *asmat* : इमा अस्मै मतयो वाचो अस्मदाँ ऋचः (X, XCI, 12);

8° *á* précédé de *tvat* : आ स एतु य ईवदाँ अदेवः (VIII, XLVI, 21);

9° *á* précédé de *namasyuḥ* : उप वो विश्ववेदसो नमस्युराँ असृक्षि (VIII, XXVII, 11).

Contre-exemples, montrant que *á* se contracte : 1° dans

l'intérieur d'un *pada :* सोमं वज्रिण आभरत्, pour आ अभरत् (VIII, LXXXIX, 8); 2° quand il n'est pas précédé d'un des antécédents indiqués : आ इष्मयो गभस्त्योः स्थूरयोराध्वन्, pour आ अध्वन् (VI, XXIX, 2); 3° quand c'est un autre *â* que la particule voyelle (*aprikta*) : यः प्राणतो निमिषतो महित्वैकः, pour महित्वा एकः (X, CXXI, 3).

Au sujet du 6ᵉ exemple : .... मित्रयोराँ एति, on pourrait dire qu'il est mal choisi, parce que la non-contraction de *â* avec *e* résulte du sûtra qui va suivre. Uvaṭa prévoit cette objection, et la réfute en peu de mots.

XXXI. Sûtra 61. एकारौकारपरौ... — Pour le sens de केल्यौ, voyez chap. I, 8. — Le commentaire traduit लुशाद्वाक् par लुशोदृषेः प्राक्, « avant le Rishi Luça ». En français, « plus bas », en parlant d'un texte, d'un livre, signifie généralement « dans ce qui va suivre », et « plus haut », « dans ce qui précède ». Le rapport est inverse en sanscrit. Les mots अधस्तन, « inférieur », अधस्तात्, « en bas », s'appliquent à « ce qui précède », et उपरितन, « supérieur », उपरिष्टात्, « en haut », à « ce qui suit ». — L'hymne de Luça, que notre sûtra a en vue, est le 35ᵉ du Xᵉ *mandala :* अबुध्रमु त्ये.

Exemples : 1° *a* devant *e :* आ यन्मा वेना अरुहन्नृतस्याँ एकं (*Rig-Véda*, VIII, LXXXIX, 5);

2° *â* devant *e :* तिस्रो द्यावः सवितुर्द्वा उपस्थाँ एका (I, XXXV, 6);

3° *a* devant *o :* त्वन्न इंद्रा भरँ ओजः (VIII, LXXXVII, 10); विश्वेदहानि तविषीव उग्रँ ओकः (VII, XXV, 4).

Contre-exemples, montrant, 1° que cette règle exceptionnelle ne concerne pas les hymnes qui suivent celui de Luça : यः प्राणतो निमिषतो महित्वैकः (X, CXXI, 3; voyez la fin de la note précédente); 2° qu'elle ne s'applique pas dans l'inté-

rieur d'un *pada* : मैनंमग्ने वि दहो माभि शोचः, pour मा एनं (X, xvi, 1); अमितौजा अजायत, pour अमित ऽओजाः (I, xi, 4).

XXXI. Sûtra 62. गोतमे.... — Exemple : आ ते सुपर्णा अमिनंतँ एवैः (*Rig-Véda*, I, lxxix, 2). — Ce fragment est tiré du sixième des vingt hymnes attribués au *rishi* Gotama dans le 1er *mandala* (lxxiv à xciii). — La glose explique गोतमे par गोतमऋषिदृष्टे. — L'exception relative à *aminanta* n'est pas comprise dans le sûtra 60, où il s'agit du commencement, et non, comme ici, du milieu d'un *pada* : पादमध्यप्राप्त्यर्थं पुनर्वचनं « la répétition, la mention à part, d'*aminanta* est pour nous faire comprendre qu'il s'agit de l'intérieur d'un *pada* ».

XXXI. Sûtra 63. विभ्वा.... — Commentaire : अप्यपादादिभाजीत्यपिशब्द उभयार्थः « dans *apy apâdâdibhâji*, le mot *api*, « même », exprime que c'est dans les deux cas [soit en tête, soit dans l'intérieur d'un *pada*] ». — Le mot भाज् est employé fréquemment dans le sens qu'il a ici (voy I, 7; V, 10; VI, 15; VII, 2; XI, 13; XVIII, 16).

Exemples : 1° *vibhvâ* : ते वाजो विभ्वाँ ऋभुरिंद्रवंतः (*Rig-Véda*, IV, xxxiii, 3);

2° *vidharttâ* : प्र मीमादित्यो असृजद्विधर्ताँ ऋतं (II, xxviii, 4);

3° *vipanyâ* : प्र शर्ध आर्त्त प्रथमं विपन्याँ ऋतस्य (IV, i, 12);

4° *kadâ* : अग्ने कदाँ ऋतचित् (V, iii, 3);

5° *yâ* : औछत्सा रात्री परि तक्म्या याँ ऋणंचये (V, xxx, 14);

6° *mâtâ* : अप या माताँ ऋणुत व्रजं गोः (V, xlv, 6);

Contre-exemple, montrant que ces désinences en *â* ne sont inaltérées que devant un *ri* : उत त्वष्टोत विभ्वानु मंसते, pour विभ्वा अनु (V, xlvi, 4).

XXXII. Sûtra 64. परुच्छेपे... — Les deux exemples sont tirés de deux hymnes du premier *maṇḍala*, du troisième et du septième de ceux qui portent le nom du *ṛishi* Paruchépa : 1° *bhîshâ* : न भीषाँ अद्रिवो घृणान्न भीषाँ अद्रिवः (*Rig-Véd.* I, cxxxiii, 6) ; Uvaṭa ne commence la citation qu'à घृणात् ; j'ai ajouté les trois mots précédents, parce qu'ils renferment déjà une première fois l'anomalie qui fait l'objet du sûtra ; 2° *pathâ* : याहि पथाँ अनेहसा (I, cxxix, 9).

Contre-exemples, montrant, 1° que le sûtra ne s'applique qu'aux hymnes de Paruchépa : कदर्यम्णो महस्पथाति, pour महस्पथा अति (I, cv, 6, hymne de Kutsa ; la chose n'a pas lieu ici, dit le scoliaste, en vertu de la mention du *ṛishi* : ऋषिग्रहणादिह न भवति) ; 2° que, dans Paruchépa même, l'exception n'est que pour la rencontre avec *a* bref : पथेव यन्तावनुशासता रजः, pour पथा ऽइव (I, cxxxix, 4 ; c'est le 13e hymne de Paruchépa).

XXXII. Sûtra 65. एवाँ अग्निं.... — Le commentaire explique अत्रिषु par अत्रिमंडले, « dans le *maṇḍala* d'Atri » ; c'est-à-dire dans le cinquième, qui ne renferme que des hymnes d'Atri et de *ṛishis* de sa famille. — Exemple : एवाँ अग्निं वसूयवः (*Rig-Véda*, V, xxv, 9 ; cf. V, vi, 10). — Contre-exemple, tiré d'un autre *maṇḍala* : एवाग्निं सहस्यं १ वसिष्ठः (VII, xlii, 6, hymne de Vasishṭha).

XXXII. Sûtra 66. सचाढ्यः... — Glose du dernier mot : आनुनासिक्यमुपधानां विधीयते, « (par ce terme) est enjointe, pour les antécédents, la nasalisation au moyen de l'*anunâsika* ». (Voy. *ad* I, 3, sûtra 14.) — Suit un exemple déjà cité dans la note du sûtra 59.

XXXIII. Sûtra 67. सेदु.... — Ce çloka et le suivant renferment des exceptions au sûtra 33, qui ont toutes pour pre-

mier élément le pronom सः. — Commentaire : यथागृहीतान्येतानि भवंति (locution déjà expliquée plus haut, II, s. 41) । अत्र विवृत्तिलोपो निपात्यते, « ici, c'est la suppression de l'hiatus qui est exceptée », c'est-à-dire « qui est citée comme exception, qui constitue l'exception ». Le scoliaste emploie très-souvent de cette façon le verbe निपात्यते.

Contre-exemples, montrant que l'exception est restreinte à un cas donné, quand le *Prâtiçâkhya* ne borne pas sa citation aux deux mots qui suffisent pour montrer l'application de la règle :

1° *sed u :* स इद्भोजो यो गृहवे ददाति (*Rig-Véda*, X, CXVII, 3); 2° *sem abhi :* स ईं ममाद् महि कर्म कर्तवे (II, XXII, 1); 3° *sed ribhavaḥ :* स इद्देवेषु गच्छति (I, I, 4; cette citation fait double emploi avec le premier contre-exemple); 5° *saushadhîr anu :* स ओषधीः सो अपः स वनानि (I, CIII, 5); 6° *sâsmâ araṁ :* सो अस्मै चारुश्छदयदुत (X, XXXI, 4); 7° *sendra viçvâ :* स इंदु चित्राँ अभि तृंधि (VI, XVII, 2); 8° *sâsmâkam anavadya :* सो ३ स्माकं यो अस्मान् (X, XCVII, 23) : « cette exception-là même, ajoute le scoliaste, sert ici de contre-exemple (voy. II, 25) », एतदेव निपातनं प्रत्युदाहरणमत्र. « Ici [dans l'exemple du sûtra 67, l'exception consiste dans le] retranchement du visarga; dans l'autre [elle consiste dans l'] *abhinihita sandhiḥ*, après le visarga changé en *o* » : अत्र हि विसर्जनीयलोपो निपात्यते । अन्यत्र तु विसर्जनीयस्य कृतोत्वस्याभिनिहितः । — Il ne donne pas de contre-exemple à *sota naḥ* (pour *sa uta naḥ*), bien qu'il y ait aussi un troisième mot, qui semble restrictif.

XXXIV. Sûtra 68. सेदग्ने.... — Dans le çloka 34, il n'y a que trois exceptions qui donnent lieu à des contre-exemples : 1° *sed agniḥ :* स इदग्निः कण्वतमः (*Rig-Véda*, X, CXV, 5, hymne d'Upastuta); 2° *sed ugraḥ*, 3° *sed îce :* pour ces deux exceptions, il répète la citation du sûtra 67, 3°.

XXXV. Sûtra 69. नू इत्था ते.... — Ce çloka et les suivants sont commentés avec beaucoup de soin. Uvaṭa dit, à chaque exception, en quoi consiste l'anomalie. J'ai indiqué, dans la traduction même, quelle eût été la forme régulière; je vais relever dans les notes ce qui me paraît digne de remarque dans les observations du scoliaste. — Pour *nû itthâ te* et *nû anyatrâ cit, nû indra,* exceptions au sûtra 21 (II, 8), l'irrégularité consiste dans l'allongement de *nu;* après l'allongement il n'y a pas lieu à sandhi; car il n'y a pas de sandhi pour des lettres qui n'existent pas dans la forme naturelle et primitive du mot (voy. plus haut, II, 2) : नू इत्था ते इति दीर्घत्वं निपात्यते। संधिस्तु अदृष्टस्य न भवति. Il fait la même remarque pour *sâno avye,* où l'*au* final, une fois changé en *o,* échappe également au sandhi : सानावव्ये इति प्राप्ते ओकारो निपात्यते, « la forme établie, voulue par la régle étant *sânâv-avye* (II, 11, sûtra 31); l'exception consiste dans *o* [pour *au*] ». Cette locution nous offre un des emplois les plus ordinaires de प्राप्त, et cet emploi est parfaitement conforme à l'acception primitive du mot; la forme régulière, c'est le fait *acquis* en vertu de la règle, déduit de la règle.

Vo asme, pour *vo 'sme,* est une exception à la règle de l'*abhinihita-sandhi,* qui, d'après le sûtra 37 (II, 16), devrait avoir lieu après *vaḥ* précédé de la particule *â* : अभिनिहिताभावो निपात्यते.

Vâsau, composé de *vai* + *asau,* est une contraction contraire au sûtra 25 (II, 9) : वै असौ प्रश्लेषो निपात्यते.

Dans *vedyasyâm̃* (pour *vedî asyâm̃*), exemple déjà cité dans le commentaire du chap. I, 18, sûtra 72, l'irrégularité est le changement en semi-consonne de la finale d'un *pragrihya:* प्रगृह्यस्यांतःस्थां निपातयति.

Dans *dhishṇyeme,* composé des deux mots *dhishṇye ime,* qui devraient, d'après le sûtra 28 (II, 10), nous donner *dhishṇya ime,* l'anomalie consiste, nous dit le scoliaste, dans la chute de l'*i* : इकारलोपो निपातित. Il serait peut-être aussi juste de dire que c'est une exception à l'axiome पदे दृष्टेषु; après le

changement d'*e* en *a*, on *a* contracté *a-i* en *e*; comme *â-a* en *â*, dans *vâsau*, après le changement de *vai* en *vâ*.

Même observation pour *ûtyarvâk* que plus haut pour *vedyasyâm* : प्रकृतिभावे प्राप्त ऊतः स्थापत्तिर्निपात्यते, « la règle voudrait la forme naturelle et primitive de *ûtî*, et l'exception consiste dans la production d'une semi-consonne ».

Contre-exemples : 1° *nu itthâ* sans *te* : आरे अस्या को न्वि १ त्था ददर्श (*Rig-Véda*, X, CII, 10); 2° *nu indra*, ailleurs qu'au commencement d'un *pâda* : यद्विन्विंद्र पृथिवी दशभुजिः (I, LII, 11). — Il ne cite pas de contre-exemple pour *nu anyatrâ cit*.

XXXVI. Sûtra 70. उदू अयान्.... — Pour *ud û ayân*, même observation que pour le premier exemple du sûtra précédent.

Dans *rajeshitaṁ*, dont les deux éléments sont *rajaḥ ishitaṁ*, on a fait irrégulièrement la contraction après la chute régulière du visarga : विसर्जनीयस्य प्रश्लेषो निपात्यते.

Dhanarcaṁ, *catarcasaṁ* (dans le *pada* : *dhana-arçaṁ*, *cata-arcaṣaṁ*) ont à la seconde syllabe des *a* brefs, au lieu d'*â* longs; on a, comme dit la glose, supprimé la voyelle initiale du second mot : उत्तरपदादिलोपः.

Dans les cinq exemples suivants, et de même dans le dernier du çloka, il y a *o* pour *au* : अत्र पंचसु औकारे प्राप्ते ओकारो निपात्यते. Dans le *pada* : *daça-oṇaye*, *daça-oṇye*, *yathâ ohishe*, *yathâ ocishe*, *daça-oṇiṁ*, *ratha-olha*.

Dans *pibâ imam*, l'exception consiste, non plus dans une contraction, mais dans un allongement et un hiatus. Voici l'exemple cité : इंद्र सोमं पिबा इमं । एदं बर्हिः (*Rig-Véda*, VIII, XVII, 1). Les deux mots ont après eux, comme le dit le sûtra, une voyelle initiale (qui commence le *pâda* suivant), पादांतर्ये ऽपि स्वरे परे.

Contre-exemples : 1° *ud u*, non suivi d'*ayân* : उद्वेति सुभगः (VII, LXIII, 1); 2° *piba imam*, non suivi d'une voyelle : इंद्र सोमं सोमपते पिबेमं माध्यंदिनं (III, XXXII, 1).

XXXVII. Sûtra 71. वीरास एतन... — Pour *tam û akriṇvan* et *vîḷû uta* (voy. I, 12, sûtra 52), le commentaire se contente de relever, comme anomalie, l'allongement d'*u* : दीर्घत्वं निपात्यते ; ce changement de quantité, en vertu de l'axiome पदे दृष्टेषु, empêche le *kshaipra-sandhi*. — Dans *tatâreva* (*tatâra-eva*), *rodasîme*, *sacota*, *pradhîva*, *sartavâjau* (*sartavai-âjau*), il y a contraction, au lieu d'hiatus. *Rodasî* et *pradhî* sont des *pragṛihyas* : प्रगृह्यसंधेरपवादः प्रश्लेषः. *Sacota* est une exception au sûtra 59 (II, 30), *tatâreva*, à 61 (II, 31), et *sartavâjau*, à 25 (II, 9). — *Praishayaḥ* (*pra isha-yuḥ*) est une fusion d'un degré plus élevé que ne le voudrait la règle (II, 6, sûtra 16 : $a + i = e$). — Nous avons déjà vu, au sûtra précédent, deux irrégularités semblables à *dhanvarṇasah* (*dhanva-arṇasaḥ*) et *sarapasaḥ* (*sara-apasaḥ*). C'est ou le retranchement de l'*a* initial du second *padya*, ou un abrégement exceptionnel : पद्यादेरकारलोपो दीर्घस्य वा ह्रस्वः. — Quant au premier exemple du sûtra, *vîrâsa etana* (dans le *pada* : *vîrâsaḥ itana*), c'est une anomalie toute spéciale : après la chute régulière du visarga, l'*i* initial du second mot s'est changé en *e*, bien qu'il n'y ait pas eu de fusion illégitime, comme, au çloka précédent, dans *rajeshitam̃*, et que l'*a* final du premier mot ait été conservé.

Contre-exemple, montrant que, devant un autre mot que *akriṇvan*, *u* se change en *v* : तम्वभि प्र गायत (*Rig-Véda*, VIII, xv, 1).

XXXVIII. Sûtra 72. अश्विनेव.... — *Açvineva* (*açvinâ eva*), *sacendra* (*sacâ indra*), *svadhâmitâ* (*svadhâ amitâ*), sont des exceptions aux sûtras 58, 59, 61 (II, 29, 30, 31). Le premier exemple a une double irrégularité, d'abord, comme les deux autres, la fusion, au lieu de l'hiatus, puis, cette fusion une fois admise, *e* pour *ai* (II, 7, sûtra 18) : सचादिविवृत्तेः प्रतिषेध एत्वं च. — Dans *pîvopavasanânâm̃* (composé de *pîvaḥ upavasanânâm̃*) il s'est fait, après la chute du visarga, une contraction illégitime : विसर्जनीयस्य लोपः प्रश्लेषो निपात्यते. Cet exemple n'est pas tiré du *Rig-Véda*, mais, comme je l'ai

indiqué dans la traduction, du *Yajur-Véda* : il figure sans doute ici à titre d'extrait d'un *praisha* (voy. I, 14). Le commentateur Mahîdhara fait au sujet de cette anomalie la même remarque qu'Uvaṭa : उपवसने परे पीवसो विसर्गलोपः. — *Maho âdityân* (dans le *pada : mahaḥ âdityân*), nous offre le changement irrégulier d'*aḥ* en *o*, devant *â* long : अकारस्य ओत्वं ; *stotava am̃byam̃* [1], le changement d'*e* en *a*, et la conservation de l'*a* initial d'*am̃byam̃*, après un mot finissant en *ave* : अभिनिहिताभाव एकारस्य च अत्वं ; c'est une exception au sûtra 36 (II, 15). — Dans *ushasâm ivaitayaḥ* (composé de *ushasâm-iva etayaḥ*), le produit de la contraction devrait être *ai*, et non *e* (II, 7, sûtra 18) : ऐकारे प्राप्ते एकारो निपात्यते. — Dans *srijâ iyadhyai* (*srija iyadhyai*), il y a un allongement irrégulier de l'*a* final : आकारो निपात्यते ; dans *sâno avyaye* (composé de *sânau avyaye*), la même anomalie que plus haut (II, 35), dans *sâno avye* : औकारस्य ओत्वं, le changement d'*au* en *o*, et, ce changement une fois fait, l'hiatus, en vertu de l'axiome परे दृष्टेषु.

XXXIX. Sûtra 73. गोश्रोपशा.... — Ce çloka renferme six exemples d'hiatus irréguliers, c'est-à-dire six rencontres de voyelles, où la première garde sa forme propre et naturelle : प्रकृतिभावो निपात्यते. Ce sont des exceptions aux sûtras 28 (II, 10), 30 (II, 11), 15 (II, 6), 21 (II, 8), 16 (II, 6). — Pour *brihatî iva*, le scoliaste nous fait remarquer, comme il pourrait le faire aussi pour *prithivî uta*, que, le premier mot n'étant pas *pragrihya*, la règle voudrait, au lieu de l'hiatus, qui caractérise les *pragrihyas*, une contraction (et, pour le second exemple, le changement en semi-consonne) : प्रगृह्यलक्षणाः प्रश्लेषे प्राप्ते प्रकृतिभावः. — Pour *manîshâ* et *prithivî*, l'hiatus n'est prescrit (voy. II, 29, sûtra 58) que devant *a*, *i*, *î*, et ils sont suivis ici, l'un d'*â* et l'autre d'*u*. Au sujet de l'ad-

[1] Dans le Dictionnaire de MM. Böhtlingk et Roth, ce mot est écrit अव्ये, sans anusvâra, à l'article अवि. J'ai suivi l'orthographe de mon manuscrit du *Prâtiçâkhya*, qui est en même temps celle des manuscrits 166 et 200 du *Rig-Véda*.

dition de *dyauḥ*, Uvaṭa se demande pourquoi ce troisième mot, et laisse la question sans réponse. C'est ce qu'il fait assez souvent, quand il ne trouve pas de contre-exemple. On s'explique ici la présence de *dyauḥ* par ce fait, que ces mots sont une sorte de refrain souvent répété et connu sous cette forme. — Dans *raṇayâ iha*, il y a un allongement irrégulier de l'*a* final: दीर्घत्वं निपात्यते.

Manîshâvasyuḥ et *âva* (composés de *manîshâ avasyuh*, et de *â ava*) sont des exceptions d'un ordre tout contraire. *Manîshâ*, devant *a* bref, devrait, d'après le sûtra 58 (II, 29), échapper à la contraction; et de même, la particule *â*, en vertu du sûtra 60 (II, 30), après un mot finissant en *e*, comme इर्यते dans l'exemple cité, et devant une voyelle qui commence un *pada*: कदा वंसो स्तोत्रं हर्यत श्राव (*Rig-Véda*, X, cv, 1).

Le terme प्रवादः, qui est appliqué aux deux premiers exemples, revient fréquemment dans le *Prâtiçâkhya*. Il désigne en général le thème, le mot à toutes ses formes, sans distinction de cas, de genres, de nombres : प्रवाद्वचनात्लिंगविभक्तेरनुपलक्षणं. Aussi le commentaire cite-t-il ici deux exemples de *go-ṛijîka*, à deux formes diverses : असावि देवं गोऋजीकमंधः (*Rig-Véda*, VII, xxi, 1), et इमा हि वां गोऋजीका मधूनि (III, lviii, 4). — Ailleurs, प्रवादः ou l'adjectif सप्रवाद, « [le mot] avec tout son thème, à toutes les formes de sa flexion », sont traduits par सर्वविभक्त्यंतः (*ad* V, 15 *a*). शब्दः est parfois combiné avec प्रवादः (*ad* IV, 17), ou employé, à lui seul, dans un sens analogue à celui de प्रवादः (IV, 7); tandis que पदं est opposé à ces deux termes, pour exprimer un mot à une forme déterminée (*ad* XI, 4). Nous trouverons aussi dans le *Prâtiçâkhya* (XI, 20) l'adjectif possessif प्रवादिन्.

यथागृहीतं, qui termine le çloka, se rapporte aussi bien à ce qui suit qu'à ce qui précède. C'est ce qu'Uvaṭa nous dit, en employant une locution familière aux commentateurs : यथागृहीतग्रहणं काकाक्षिवदुभयत्र संबध्यते । अधस्ताच्चोपरिष्टाच्च । (Voy. Kullûka, *ad* Man. IV, 83.)

XL. Sûtra 74. योनिमारैक्... — L'irrégularité des exemples contenus dans ce çloka et dans les trois suivants consiste dans l'allongement de l'*a* initial du second élément du sandhi. (Voy. la fin de la note du sûtra 76.) Il semble qu'ils seraient mieux à leur place dans les chapitres qui traitent des allongements védiques. Dans trois des exemples du sûtra 74, il y a concours de voyelles; deux sont des *anvakshara-sandhis* (II, 3); un autre est un mot initial; un autre, un *kshaiprasandhi.*

Contre-exemples, montrant que *avriṇak* et *asat,* non précédés, l'un de *duryona,* et l'autre de *hanti,* gardent l'*a* bref: 1° वज्रेण हत्व्यवृणगुकुविम्रुपिः, dans le *pada* हत्वी । अवृणक् (*Rig-Véda,* II, xvii, 6); 2° असत्सु मे जरितः (X, xxv, 1). — Au sujet de *yonim âraik* et de *anâyudhâsa âsatâ,* le scoliaste fait la question sans réponse dont nous avons parlé dans la note précédente. — Dans le troisième exemple, *âraik* est seul. Quand le mot est ainsi isolé et sans déterminatif, nous dit le commentaire, c'est signe qu'il commence un *arddharca :* निर्विशेषो पदान्नामर्द्धर्चादित्वापनार्थं. En effet *âraik,* dans l'exemple cité, commence la seconde moitié de la stance : आरैक्पंथां यातवे सूर्याय (I, cxiii, 16).

XLI. Sûtra 75. अस्त्वासत:..... — Ce sont, comme au sûtra 74, des allongements d'*a* initial, soit après des voyelles, soit après des consonnes.

Contre-exemples, avec changement de déterminatifs :

1° *asatah,* avec absorption d'*a :* देवानां पूर्व्ये युगे ऽसतः (*Rig-Véda,* X, lxxii, 2); sans absorption : सतश्च योनिमसतश्च वि वः (*Vâj.-Saṁh.,* xiii, 3); 2° *adevam :* सनेमि त्वमस्मदाँ अदेवं (IX, cv, 6), voyez le sûtra 60 (II, 30); 3° *avriṇak :* même citation qu'à la note précédente; 4° *adevaḥ :* न या अदेवो वरते (VI, xxii, 11); 5° *ayunak :* अयं रथमयुनक् सप्तरश्मिं (VIII, xliv, 24). —

Pour *nir-avidhyat* et *ny-avidhyat*, il y a des questions sans réponse.

XLII. Sûtra 76. अह्निह्नारिणक्पथः.... — Même anomalie que dans les deux çlokas précédents.

Contre-exemples pour *ayukta* : अयुक्त सप्त शुंध्युवः (I, L, 9). — Pour *rikthain âraik*, question sans réponse. — Relativement aux mots déterminatifs pour lesquels il ne fait pas de question et ne cite pas d'exemples, Uvaṭa fait la remarque suivante : अत्र येषां विशेषणपदानामुदाहरणानि न विद्यंते तेषां छंदः परिपूर्त्तिः फलं, « Les mots déterminatifs pour lesquels il n'y a pas d'exemples (de contre-exemples), sont pour compléter le vers (et non pour restreindre l'anomalie) ». — La glose se termine par une observation générale, qui s'applique aux trois derniers çlokas (40-42) : योनिमारैगित्यादीनि यानि पदानि तेषु दीर्घत्वमादिस्वरस्य निपात्यते, « dans les exemples cités, à partir de *yonim âraik*, l'exception consiste dans l'allongement de la voyelle initiale ».

XLIII. Sûtra 77. शुनश्चिच्छेपं.... — Ces tmèses ou constructions interrompues par l'insertion d'un mot, ces sandhis avec solution de continuité sont, comme le dit Uvaṭa, des exceptions au sûtra 2 (II, 1; comparez aussi II, 2, sûtra 7). — Le *pada-pâṭha* rétablit l'ordre et écrit : शुनःशेपं । चित् ।; नराशंसं । वा ।; नराशंसं । च । — Emploi cité de अनानुपूर्व्य, XI, 8.

XLIV. Sûtra 78. यतः.... — Après avoir renvoyé à la définition de l'hiatus (II, 1, sûtra 3), Uvaṭa développe ainsi l'axiome : यतो दीर्घः स्वरो भवति पुरस्तात्पश्चादुभयतो वा ततो दीर्घा विवृत्तयो वेदितव्याः, « quand il y a une voyelle longue avant, après, ou des deux côtés [c'est-à-dire quand l'une des voyelles qui se rencontrent, ou les deux à la fois, sont longues], alors les hiatus doivent être considérés comme longs. Les formes pro-

nominales यतः, ततः expriment proprement que de cette longueur des voyelles résulte la longueur de l'hiatus.

Exemples divers de ces trois cas d'hiatus longs (विविधान्युदाहरणानि:) : 1° voyelle antérieure longue : गोषा इंदो नृषा असि (*Rig-Véda*, IX, II, 10); 2° voyelle postérieure longue : य आनयत्परावतः, pour यः आ अनयत् (VI, XLV, 1); 3° deux voyelles longues : ता आपो देवीरिह मामवंतु, pour ताः आपः (VII, XLIX, 2), et l'on aurait pu ajouter le commencement de la stance suivante : या आपः, etc.

XLIV. Sûtra 79. **द्विषंधयः**.... — L'adjectif composé उभयतःस्वरस्वराः, qui se rapporte à विवृत्तयः sous-entendu, est un possessif contenant un possessif : «les hiatus qui ont une voyelle laquelle a des deux côtés des voyelles». Le commentaire analyse ainsi le mot : मध्यमस्य स्वरस्य उभयतः स्वरौ यासां विवृत्तीनां ता उभयतःस्वरस्वराः. — Il paraît que les manuscrits de Berlin ont un visarga après उभयतःस्वर; mais c'est sans doute une faute de copiste.

Exemples : अभूदु भा उ अंशवे (*Rig-Véda*, I, XLVI, 10); तस्मा उ अद्य समना सुतं भर (VIII, LV, 7). — Emploi cité du mot द्विषंधयः, XV, 11.

XLIV. Sûtra 80. **प्राच्यपंचाले**... — Sûtra 81. **इतरा**... —Commentaire : प्राच्यपंचालपदवृत्तयो ऽधस्तात्प्रतिपादिता विवृत्तयः । तासां शाकल्यस्य स्थविरस्य मतेन किंचिदुच्यते । प्राच्यपंचाललक्षितानां वृत्तीनामुपधाः प्राच्यपंचाल उपधाः । तन्निभास्तादृशा उदया यासां तास्तथोक्ताः । एष देवो अमर्त्यः (*Rig-Véda*, IX, III, 1) । आंगिरसो जुह्वे वाजे अस्मिन् (X, CXLIX, 5) । नो अह प्र विंदसि (X, LXXXVI, 2) ॥ इतरास्माकं शाकलानां स्थितिः । प्राकृतोदयत्वं नाम । एष देवो अमर्त्यः । आंगिरसो जुह्वे वाजे अस्मिन् । नो अह प्र विंदसि ॥ « Les *padavrittis* orientaux et pañcâliens sont les hiatus qui ont été définis dans ce

qui précède (savoir *a* initial conservé après *o* ou *e* final; voy. II, 12, sûtra 33). On dit [ici] quelque chose à leur sujet, d'après l'opinion du vénérable Çâkalya. Les antécédents des hiatus qui ont été définis orientaux et pañcâliens sont les antécédents orientaux et pañcâliens; et l'on désigne par la dénomination qui est dans notre texte les hiatus dont les conséquents sont semblables à ces antécédents. (Suivent trois exemples.) — Pour nous, la règle des Çâkaliens est différente, à savoir, la conservation du conséquent dans son état naturel. (Suit la répétition des mêmes exemples.) »

Ce long développement n'éclaircit pas bien nettement, pour moi du moins, ces deux derniers sûtras : il me paraît signifier en résumé qu'il en est qui prétendent que, dans l'opinion de Çâkalya, les hiatus appelés *prâcyas* et *pañcâlas* ont la voyelle postérieure semblable à l'antérieure; mais que d'après le *Prâtiçâkhya*, la véritable opinion de Çâkalya est l'autre, c'est-à-dire celle qui a été exposée au sûtra 33. Les trois exemples cités à l'appui des deux opinions sont écrits deux fois de la même manière, et ne jettent par conséquent aucun jour sur le sens. Cela tient peut-être à ce que l'assimilation des deux voyelles ne se faisait sentir que dans la prononciation, et n'était pas indiquée par l'écriture. Au reste, l'opinion que je suppose rejetée par le *Prâtiçâkhya* a son fondement dans la nature même de nos organes : on assimile, par une attraction involontaire, un *a* postérieur aux voyelles *o* ou *e* qui le précèdent immédiatement, et cette assimilation est la transition naturelle de l'hiatus à l'*abhinihita-sandhi*, c'est-à-dire à l'absorption de l'*a* initial, qui est devenue la règle générale dans le sanscrit classique. Nous aurons à revenir sur les divers faits de prononciation au sujet des chapitres XIII et XIV.

Dans ma traduction du sûtra 80, je me suis légèrement écarté, comme on peut le voir, de la construction adoptée par Uvaṭa. Il paraît, d'après son analyse, considérer प्राच्यपंचाल comme faisant partie du composé et admettre par conséquent un *vyûha*, formant un hiatus irrégulier. Il me semble préférable de ne pas violer les lois du sandhi et de faire

de ce premier dvandva un duel féminin, qui peut très-légitimement servir d'attribut à un sujet au pluriel : « tous les hiatus qui ont le conséquent semblable à l'antécédent sont, dans l'opinion ici mentionnée, *prâcyas* et *pañcâlas* ». — Dans la glose d'Uvaṭa qui est en tête de cette note, au lieu de वृत्तीनां, que donne le manuscrit de Paris, peut-être vaut-il mieux lire विवृत्तीनां ; voyez cependant la note du sûtra 26. — Une autre modification serait possible : elle porterait sur la division même des deux sûtras. On pourrait faire commencer le dernier au génitif शाकल्यस्य, qu'on ferait dépendre de इतरा स्थितिः. Mais, pour se permettre un changement de ce genre, il faudrait mieux connaître la doctrine grammaticale des divers maîtres auxquels se réfère le *Prâtiçâkhya*, et dont il a compilé et concilié les théories. Le plus sage, en attendant, est de se conformer à la tradition de l'école.

L'épithète स्थविरस्य est une formule de respect équivalente à शाकल्यपितुः, que nous verrons au chap. IV, 2. — इतरा est pris dans son sens propre : il s'agit de deux opinions seulement; celle dont il est question dans ce dernier sûtra est l'opinion qui a été exposée plus haut (sûtra 33).

OBSERVATIONS

SUR UNE INSCRIPTION ARAMÉENNE DU SÉRAPÉUM DE MEMPHIS,

PAR M. ERNEST RENAN.

I.

La pierre sur laquelle se lit l'inscription dont je m'occupe ayant été décrite avec beaucoup d'exactitude par M. le duc de Luynes, je crois ne pouvoir mieux faire que de reproduire ici les détails donnés par cet habile archéologue, qui a bien voulu, avec

sa libéralité accoutumée, mettre à la disposition de M. le rédacteur du *Journal asiatique* le bois exécuté par ses ordres, et déjà publié dans le *Bulletin archéologique de l'Athenæum français*, août 1855.



« Dans un mémoire accueilli avec une juste faveur par l'Académie des Inscriptions, M. Mariette a décrit ses fouilles autour du tombeau d'Apis. Il expose comment, après avoir suivi d'abord une avenue de sphinx, il s'était engagé dans une autre avenue formant angle droit avec la première et bordée de groupes ou de figurines appartenant à l'art grec; puis, sur la droite, d'une statue d'Apis et d'un petit temple grec. Un peu plus loin, et marchant toujours dans l'axe de cette avenue, M. Mariette rencontra le mur d'enceinte ou plutôt la barrière en pierre, d'une médiocre hauteur, composée de piliers espacés, unis par une architrave sans ornements, et qui servait de limites au vaste terrain quadrilatéral entourant le tombeau d'Apis. Sur l'architrave de cette barrière de pierre étaient posées, sans ordre, environ cinq cents pierres carrées, d'une médiocre épaisseur, les unes en calcaire du Mokattam, les autres en granit ordinaire, d'autres encore en granit d'un noir verdâtre appelé communément *basalte vert*, et qui toutes avaient la forme de tables d'autels à offrandes et à libations. Elles sont privées de leurs pieds; leur surface est plus ou moins creusée, plus ou moins ornée d'objets d'offrandes sculptés en bas-relief; mais on y voit constamment représenté le vase à libations si souvent figuré dans la main des dieux, des rois et des prêtres, sur les monuments égyptiens de toutes les époques. Quelques-unes de ces pierres, creusées à différentes profondeurs, ont deux cuvettes carrées ou en forme de cartouche, et autour on lit des

inscriptions portant des prières au nom des vivants ou des défunts pour lesquels les offrandes ont été présentées. Les bas-reliefs et les peintures nous montrent ces tables chargées d'objets divers, huile, gâteaux, fleurs, fruits, légumes, oies, quartier de victimes, et surmontées de fleurs; souvent on voit le bord de la table garni de branches plantées verticalement, et l'adorateur du dieu, tenant d'une main le *batillus*, sur lequel brûle l'encens, verse de l'autre une libation sur ces offrandes entassées.

« L'enceinte carrée de pierres, dont l'architrave était chargée de ces monuments religieux, a dû être construite, selon M. Mariette, par le roi que l'on a appelé Amyrtée et dans lequel cet antiquaire a depuis reconnu Nectanébo Ier (XXXe dynastie); mais la disposition confuse des pierres à libations au dehors du monument d'Apis fait supposer qu'elles ne sont plus dans leur place primitive.

« Forcé de choisir parmi tant de restes intéressants du culte égyptien, M. Mariette porta son attention sur quelques-uns d'entre eux qui sont maintenant au musée du Louvre, et particulièrement sur une table à libations très-simple, grossièrement taillée dans une pierre calcaire commune, mais qui portait sur le côté une inscription phénicienne. Les deux cuvettes carrées y sont très-profondes. La cloison assez large qui les sépare est ornée, sur sa face horizontale, d'un vase à libations de la forme ordinaire et sculpté en bas-relief. Aucune prière ne règne sur le bord, aucun signe hiéroglyphique n'y a été

gravé. La hauteur est de $0^m,295$; la longueur de $0^m,586$ à $0^m,580$; la largeur de $0^m,325$ à $0^m,320$; la profondeur des cuves de $0^m,14$.

« Sur le côté antérieur, à peine épannelé, on voit un encadrement irrégulier commençant au bord gauche, se dirigeant à droite et renfermant l'inscription dont il suit les contours en embrassant, dans son trait creux, la quatrième ligne composée seulement de sept caractères, puis remontant pour regagner le bas de la troisième ligne et s'arrêter au bord de gauche au-dessous du point d'où il était parti. Une rainure ou canal de la circonférence supérieure se termine par un bec en forme de gouttière, par où s'écoulait, sans doute, le vin que l'on avait versé sur les oblations. »

II.

Trois savants connus par leurs travaux antérieurs sur les monuments phéniciens, M. le duc de Luynes[1], M. l'abbé Bargès[2] et M. Ewald[3], se sont déjà occupés du texte auquel j'essaye d'apporter quelques éclaircissements. Peu après son retour de l'Égypte, M. Mariette voulut bien me donner un estampage de l'inscription qu'il avait découverte. J'en reconnus l'analogie avec le monument de Carpentras, ou, dans

[1] *Bulletin archéologique de l'Athenæum français*, août et septembre 1855.

[2] *Revue de l'Orient*, mars 1856.

[3] *Erklærung der grossen phœnikischen Inschrift von Sidon und einer ægyptisch-aramæischen* (Gœttingen, 1856). Extrait des *Mémoires de la Société royale des sciences de Gœttingen.*

un sens plus général, avec les monuments araméens trouvés en Égypte, et je consignai ce résultat dans une note de mon *Histoire générale des langues sémitiques* (p. 201), publiée en juillet 1855; mais des occupations plus pressantes, et surtout de graves difficultés qui m'arrêtaient, et que j'espérais voir heureusement levées par des philologues plus habiles que moi, me firent tarder à donner au public le fruit de cette première étude. Si je me hasarde aujourd'hui à en faire part aux orientalistes, ce n'est pas que j'aie la prétention d'être arrivé à une explication définitive d'un texte aussi obscur; c'est uniquement parce que, sur un point spécial fort important, je n'ai pas vu la seule de mes conjectures à laquelle j'attache quelque prix complétement énoncée par les savants qui ont écrit avant moi sur le même sujet. Les personnes qui connaissent les difficultés des études phéniciennes savent quelle obligation il faut avoir à ceux qui s'engagent les premiers sur ces terres inconnues. Je remarquerai donc scrupuleusement ce que je dois à mes savants devanciers, et c'est uniquement pour éviter le soupçon d'un emprunt dissimulé que je ferai observer que les deux points principaux sur lesquels je suis d'accord avec M. Ewald, à savoir, le caractère égypto-araméen de l'inscription et la lecture du nom d'*Osiris*, lecture qui donne la valeur de plusieurs lettres incertaines, étaient des résultats acquis pour moi avant que l'illustre professeur de Gœttingen connût le texte de l'inscription. Cela résulte, pour le premier point, de la note de mon *Histoire générale*

des langues sémitiques précitée, et, pour le second, de l'aveu de M. Ewald lui-même, lequel, à la page 59 de son savant écrit, reconnaît loyalement que, lui transmettant un calque de l'inscription, en août 1855, je donnais la lecture du nom d'*Osiris*.

Le texte de notre inscription est, en apparence, un des plus simples et des plus clairs que présente l'épigraphie sémitique; mais en réalité, il en est peu d'aussi décevants, et où l'indécision des caractères, défaut général de presque tous les textes phéniciens, introduise autant de perplexité. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les trois interprétations proposées jusqu'ici : ces trois interprétations sont radicalement diverses et n'offrent que peu de traits communs.

Interprétation de M. le duc de Luynes :

« Ignem tulimus admovendo imaginem Apidi : « Rouach-Pda servus Hori, et Tobbor filius Tokeh, « et ministrans coram Apide Chai-Rouach-Pda. »

Interprétation de M. l'abbé Bargès :

« Posuerunt vas oblationum Bentel alienigena, et « Saph, et Ebedab, et Tobibar filius Tokeh, et Ebed-« kedem Gesuræus, et Soghed. »

Interprétation de M. Ewald (traduite en latin) :

« Imaginem meam ut oblationem filiæ Osiridi-« Horo offerebat pater meus Tobiber filius Tofki, « offerens coram Osiride-Horo. »

Un trait essentiel que ne paraissent pas avoir suffisamment remarqué M. le duc de Luynes et M. l'abbé Bargès, c'est que notre inscription appartient à une classe particulière d'écrits, à laquelle se rapportent

également tous les textes en caractères phéniciens trouvés en Égypte. Ces textes, dont les spécimens les plus célèbres sont les papyrus de Blacas et de Turin et l'inscription de Carpentras, se distinguent, 1° par une forme particulière de l'alphabet, 2° par le caractère de la langue, qui est l'araméen mêlé d'hébreu. Un habile paléographe, E. F. F. Beer, dans un travail spécial, malheureusement inachevé, sur ces monuments[1], a soutenu que tous proviennent de juifs établis en Égypte. C'est là une opinion qu'on peut tenir pour douteuse, bien qu'elle ne soit pas aussi paradoxale qu'elle le semble au premier coup d'œil et que l'a cru Gesenius[2]; mais ce qu'il y a de certain, c'est que tous ces textes forment une branche à part dans l'archéologie sémitique, sous le rapport de la paléographie et de la langue. Par un singulier hasard, l'inscription de Carpentras présente deux fois comme la nôtre le nom אוסרי, et même la formule קדם אוסרי.

III.

Plusieurs séries de lettres ne laissent lieu à aucun doute et sont lues de la même manière par toutes les personnes qui se sont occupées de l'inscription. Telles sont :

Dans la première ligne, ...לקרבתבנתלא......;
Dans la seconde, ...עבדא......;
Dans la troisième, ...עברקדמא...*...בנת.

[1] *Inscriptiones et papyri veteres semitici, quotquot in Egypto reperti sunt editi et inediti, recensiti et ad originem hebræo-judaïcam relati*, particula I (Lipsiæ, 1833).

[2] *Monumenta phœnicia*, p. 59 et suiv.; p. 226 et suiv.

Malheureusement, le groupement de ces lettres permet beaucoup d'hésitation et ne laisse reconnaître, avec une certitude absolue, que les trois racines sémitiques קרב, עבד, קדם.

Une importante remarque permet de réduire le champ des incertitudes. Les trois dernières lettres de la première ligne se retrouvent à la fin de la troisième; de plus, les cinq premières lettres de la seconde ligne se retrouvent dans la quatrième et terminent l'inscription, si l'on fait abstraction du premier caractère de la quatrième ligne. Or, ce caractère isolé, qui interrompt d'une façon si singulière une série de huit lettres revenant identiquement à deux endroits de l'inscription, est suspect pour plusieurs raisons : il sort du texte de l'inscription et empiète sur la bordure, ce que ne fait aucune autre lettre; en outre, il est séparé du caractère suivant par un espace insolite et par une sorte d'éclat de pierre où l'on peut voir une rature. Quelque explication que l'on adopte sur ce point, on ne peut se refuser à constituer une série avec les huit lettres ci-dessus mentionnées. Si l'on considère, de plus, que cette série est précédée, dans la première ligne, de la particule ל = *à*, et, dans la troisième, de la préposition קדם = *devant*, et que l'on songe que l'inscription a évidemment le sens d'une offrande, comme l'indique le mot קרב, on est invinciblement amené à supposer que les huit lettres en question représentent le nom de la divinité à laquelle l'offrande est adressée. Tâchons de déchiffrer une à une les lettres dont se

compose ce nom, en faisant abstraction du premier caractère de la quatrième ligne et de l'accident de pierre qui suit.

La première de ces huit lettres est notoirement un א. La seconde, que M. le duc de Luynes prend pour un ף et M. l'abbé Bargès pour un נ, est, en réalité, un ו. Un coup d'œil jeté sur les monuments égypto-araméens publiés par Beer et Gesenius, ne permet point de doute à cet égard. La troisième lettre est un ס, identique au Σ grec, comme l'a très-bien vu M. le duc de Luynes; c'est à tort que M. l'abbé Bargès y a vu un י: le *jod*, dans les inscriptions égypto-araméennes, et même dans les monuments de provenance vraiment phénicienne, a une toute autre forme.

La quatrième lettre de notre serie est certainement un ר. La lettre suivante est plus douteuse. M. le duc de Luynes et M. l'abbé Bargès y voient un ו. M. Bargès, trompé par une analogie qui une autre fois encore me semble l'avoir mal inspiré, cherche une preuve en faveur de son sentiment dans les inscriptions numidiques; mais de telles inscriptions, qui représentent une forme particulière et très-dégradée de l'alphabet phénicien, ne peuvent offrir que bien peu de lumières pour le texte qui nous occupe. M. le duc de Luynes avoue que la forme du caractère dont il s'agit est insolite, et ce savant archéologue, qui possède si bien les formes diverses des caractères phéniciens fournies par la numismatique et l'épigraphie, n'apporte à l'appui de son opinion que des rap-

prochements approximatifs et douteux. Ces rapprochements ne paraissent même pas l'avoir satisfait, car il écrit en terminant: « Nous n'ajouterons plus qu'une raison, péremptoire selon nous, pour établir que notre signe alphabétique est un *waw;* c'est que, en le prenant pour tel, tout le contexte est intelligible, et il cesse de l'être si l'on y voit un *caph* ou toute autre lettre. »

Certes, l'inscription serait inintelligible si le caractère en question était un *caph;* mais elle s'éclaire, ce me semble, d'un jour nouveau, si l'on y voit un *jod*. Le *jod* des inscriptions égypto-araméennes, surtout du papyrus de Turin[1], a exactement la même forme. Dans cette classe d'inscriptions, le *jod* est reconnaissable à sa petitesse, comme dans l'alphabet hébreu actuellement usité.

Réunissant les cinq lettres que nous venons d'étudier, nous obtenons le nom de אוסרי = *Osiris*, écrit exactement comme dans l'inscription de Carpentras. M. Ewald est d'accord avec moi sur cette lecture, et l'assentiment d'un hébraïsant aussi illustre est, à mes yeux, la meilleure confirmation d'une hypothèse, qu'en présence des opinions contraires de MM. de Luynes et Bargès, je n'aurais proposée qu'avec timidité.

Passant aux trois lettres suivantes, je remarque que ces trois lettres ne peuvent former qu'un appendice du nom d'*Osiris*. En effet, le mot עֲבַד, qui suit, marque évidemment une coupe de mots; de plus,

[1] Gesenius, *Monum. phœn.* tab. 4; Beer, *op. cit.* et tab. 1.

les trois lettres dont nous parlons, répétées à la fin de la quatrième ligne, terminent l'inscription, et, par conséquent, ne peuvent se combiner qu'avec le mot précédent. La première lettre est certainement un ת, comme l'ont reconnu M. le duc de Luynes et M. Ewald. M. l'abbé Bargès, trompé cette fois encore par l'analogie des inscriptions numidiques, y voit un ש, et reproche injustement à M. de Luynes de n'apporter aucune preuve en faveur de son sentiment. La forme de notre caractère est très-analogue à celle du ת dans tous les alphabets phéniciens ou dérivés du phénicien; mais, ce qui est démonstratif pour le cas présent, cette forme est identique à celle du ת dans les textes égypto-araméens, et, en particulier, dans le monument de Carpentras.

Quant à la lettre suivante, M. de Luynes a parfaitement aperçu que c'est un ף. Il est vrai que la démonstration de M. de Luynes s'applique surtout à l'avant-dernier caractère de la première et de la troisième ligne, que le savant archéologue regarde comme identique à la lettre dont nous discutons maintenant la valeur. Mais la difficulté qu'il s'adresse à lui-même sur la forme trop rectangulaire de l'avant-dernier caractère de la première et de la troisième ligne ne s'applique pas à celui dont nous parlons. Ce dernier, en effet, a bien la forme d'un crochet arrondi comme tous les *phé* des inscriptions phéniciennes, et, ce qui est bien plus important, comme tous les *phé* des textes égypto-araméens. M. l'abbé Bargès fait, avec beaucoup de raison, la distinction entre les deux

caractères que M. de Luynes prend pour un *phé*. Seulement, n'ayant pas remarqué que la quatrième ligne répète les premières lettres de la seconde, il a lu comme un נ dans le second cas la lettre qu'il a lue ף dans le premier. Quant à M. Ewald, il voit dans notre caractère un ו, l'identifiant avec l'avant-dernière lettre de la première et de la troisième ligne. Les considérations paléographiques ne fournissent pas sans doute contre cette lecture de raisons décisives; mais les convenances de l'interprétation, auxquelles, à défaut d'autres preuves, on est bien obligé d'accorder quelque attention, ne permettent guère de donner à notre caractère une autre valeur que celle du *phé*.

La lettre suivante a fort partagé mes savants devanciers. M. de Luynes y voit un ר; M. Ewald, un ר; M. Bargès y voit, dans la seconde ligne, un ז, dans la quatrième, un ד. Je suis surpris de ces divergences; ce caractère m'est toujours apparu comme identique à la petite lettre qui revient six fois dans l'inscription, et que nous avons démontré être un י. Il est vrai que la forme est ici un peu plus forte; mais la physionomie de la lettre est exactement la même, et d'ailleurs, une nécessité particulière dont nous parlerons tout à l'heure laisse peu de doute à cet égard.

Nous arrivons donc à constater, ainsi qu'il suit, le nom de la divinité à laquelle l'offrande est adressée : אוסרי־חפי = *Osiris-Apis*; le nom égyptien d'*Apis* ϨⲀⲠⲒ commençait par une aspiration dure, analogue au ח sémitique. On sait que ces deux noms étaient souvent associés pour désigner l'Apis mort et passé à

l'état d'Osiris; les deux mots, soudés ensemble, formèrent *Osorapis* ou *Sérapis*. Une circonstance confirme d'une manière décisive, selon moi, l'interprétation que je viens de proposer. M. Mariette déclare que tous les proscynèmes trouvés au même endroit sont adressés à Osiris-Apis. Il serait singulier que le nôtre seul fît exception. Apis est, d'ailleurs, le seul nom qui puisse convenablement suivre celui d'Osiris. M. Ewald, qui, au lieu de חפי, lit חור = *Horus* (lecture qui, même au point de vue paléographique, me paraît peu satisfaisante), avoue que le nom de Horus s'associe bien moins naturellement que celui d'Apis au nom d'Osiris.

La seule difficulté que souffre cette lecture est tirée du ח qui commence la quatrième ligne et qui semble superflu. Si l'on n'admet pas l'explication que j'ai proposée, et qui consiste à supposer une faute du *lapicida*, explication qui est aussi celle de M. Ewald, on peut conserver la leçon אוסרחי, où le ח jouerait le rôle d'une sorte de voyelle ou d'aspiration superflue. J'avoue pourtant qu'à mes yeux la première supposition est bien préférable; il est naturel que le *lapicida*, ayant un ח à faire au commencement du mot חפי, ait oublié qu'il n'avait pas encore terminé le nom de אוסרי, et qu'il ait tracé le signe ח. S'étant aperçu de sa faute, il n'aura pas effacé la lettre qu'il avait gravée; mais il aura laissé un certain espace avant de reprendre, et, en encadrant l'inscription, il aura fait passer le trait sur la lettre initiale. Peut-être même, après le ח, avait-il commencé à tracer une

autre lettre, qu'il aura abandonnée; ce qui expliquerait l'accident de pierre qui suit le ח, et que MM. de Luynes et Bargès ont pris, à tort selon moi, pour une lettre. L'inscription de Saïda prouve combien les fautes de cette nature étaient fréquentes dans les inscriptions phéniciennes les plus soignées; à plus forte raison a-t-on le droit d'en supposer dans un texte comme celui-ci, écrit à la hâte par un pèlerin, et dont les traits sont loin de dénoter une main exercée.

IV.

La lecture du nom אוסרי־חפי nous fournit des éléments importants pour déterminer, dans les autres parties de l'inscription, les caractères encore incertains. Nous allons parcourir tous ces caractères et en chercher la valeur.

Le premier caractère de la première ligne ne peut être un ש, comme l'a supposé M. Bargès; il résulte de ce qui précède que c'est un ח. Le second caractère de la même ligne n'est pas un ץ, comme l'a cru M. Ewald, mais bien un ת. Un trait que M. Ewald a pris pour essentiel n'est qu'une strie de la pierre, un peu trop prononcée dans la gravure, d'ailleurs si remarquable, de l'*Athenæum*.

Quant au troisième caractère, M. Bargès a observé, avec raison, qu'il n'est pas exactement figuré dans la gravure exécutée par les ordres de M. de Luynes. Le petit trait montant qui couronne la lettre et la fait ressembler à un ז n'est qu'un accident de

la pierre, que le graveur a exagéré, et qu'il a réuni au corps de la lettre. Ce qui appartient réellement à la lettre forme un crochet semblable au ף et au ו de notre inscription, mais qui peut ausssi être pris pour un נ, ainsi que l'a proposé M. l'abbé Bargès.

Les vingt-deux lettres suivantes ne laissent plus aucun doute. La dixième lettre de la deuxième ligne est prise pour un ר par M. de Luynes, pour un ב par MM. Bargès et Ewald. La paléographie n'offre point de raisons péremptoires pour se décider entre les deux lectures, et malheureusement le sens ne fournit ici aucun élément déterminant. J'adopte cependant de préférence la valeur proposée par M. Bargès et M. Ewald.

La lettre suivante, prise pour un ו par MM. de Luynes et Bargès, est certainement un י, comme le prouve la lecture du nom אוסרי. Il en faut dire autant de la sixième lettre de la troisième ligne.

Les trois dernières lettres de la seconde ligne sont lues בבר par tous les savants qui se sont déjà occupés de l'inscription. Aucune raison paléographique ne s'oppose à cette lecture : remarquons cependant que ces trois caractères sont de tous les caractères phéniciens ceux qui sont les plus sujets à se confondre, et qu'on pourrait tout aussi bien voir dans l'avant-dernier caractère un ר qu'un ב.

La quatrième lettre de la troisième ligne est un ך pour M. de Luynes et M. Bargès, et un ף pour M. Ewald. Le ף de l'inscription étant déterminé par

le mot חפי, le sentiment de M. Ewald est difficile à soutenir. La lettre suivante est prise par M. Ewald pour un ך; mais l'évidente similitude de notre caractère avec le ה des monuments égypto-araméens ne permet pas de doute sur l'identité des deux lettres, comme l'ont bien vu MM. de Luynes et Bargès.

V.

Il résulte, de la discussion qui précède, un texte constitué ainsi qu'il suit :

חתגילקרבתבנתלאום
ריחפיעבדאביטבבר
בנתכהיעבדקדמאום
חריחפי

Si nous passons maintenant à l'interprétation du texte dont nous nous sommes borné jusqu'ici à déterminer les caractères, nous trouverons que les premières lettres sont certainement celles qui offrent le plus de difficultés. La certitude avec laquelle on lit le mot לקרב ou לקרבת, ne permet pas de douter que la coupe du premier mot ne soit חתגי, où le י semble représenter le pronom de la première personne; mais חתג ne répond à aucun radical sémitique. Lirait-on חתפי ou חתוי, le sens ne serait guère plus satisfaisant. Quelque réserve qui nous soit commandée quand il s'agit de supposer des fautes dans des textes aussi obscurs que les textes phéniciens en général, l'impossibilité de former un sens avec la leçon que pré-

sente le monument nous excusera de proposer ici une hypothèse un peu hardie. Cette hypothèse consiste à supposer une transposition et à lire חגתי. Le sens est alors des plus satisfaisants. חגתי serait la première personne du prétérit du verbe חגג, qui, dans toutes les langues sémitiques, a le sens de « célébrer une panégyrie, faire un pèlerinage » (arabe حَجّ, syriaque ܚܓ, et même l'éthiopien ሐገገ; quoique avec une nuance différente). Ce mot est si naturel au commencement de l'inscription, et se lie si bien à ce qui suit, que le changement qu'il exige dans le texte ne paraîtra pas, je l'espère, trop invraisemblable.

Cherchant à séparer les mots qui suivent, je remarque que le ל qui précède אוסרי marque évidemment une coupe; que, par conséquent, il faut regarder לקרבתבנת comme faisant deux mots complets. M. Ewald coupe ces deux mots ainsi : לקרבת בנת = *als Darbringung einer Tochter*. C'est là un sens qui s'était aussi offert à moi d'abord, mais que j'ai abandonné devant l'ingénieuse conjecture de M. le duc de Luynes, qui lit לקרב תבנת. Le mot תבנית signifie « image, forme, statue », et les cinq premiers mots doivent, dans cette hypothèse, se traduire : « Je suis venu en pèlerinage pour offrir une statue à Osiris-Apis. » Peut-être le mot תבנת désigne-t-il une statue que le voyageur offrit, en effet, à Osiris-Apis; peut-être aussi תבנת, dont le sens est assez vague, et qui peut signifier tout objet façonné ou figuré (*Deut.* c. IV, v. 16-19) désigne-t-il le vase même sur lequel l'inscription est gravée. Dans le premier cas,

l'inscription serait sans rapport direct avec le vase; mais ce n'est pas là une difficulté. La plupart des proscynèmes gravés sur les monuments égyptiens proviennent de voyageurs qui ont pris la première place qu'ils ont trouvée pour y graver un souvenir de leur passage. M. Mariette a remarqué, avec raison, qu'aucune des faces de la pierre qu'il a rapportée n'avait été préparée pour recevoir une inscription.

Le mot עבד, qui suit, semble bien le commencement d'un nom propre sémitique; mais la lecture et le groupement des lettres suivantes אביטבברבנתכחי sont fort incertains. Le mot בן inviterait à regarder תכחי comme un nom propre égyptien, analogue à תחפי de l'inscription de Carpentras. D'un autre côté, le mot בר, dont la forme chaldéenne serait plus conforme que בן au style de l'inscription (la pierre de Carpentras porte ברת pour « fille »), ferait envisager בנתכחי comme un nom propre ethnique ou patronymique. טבבר a été pris par tous mes devanciers pour un nom propre; mais comment combiner *Abi-Tobibar* avec עבד, qui exige, après lui, un nom de divinité? Je ne me flatte pas de résoudre cette question mieux que les trois savants qui m'ont précédé; je regarde seulement comme probable que la série de lettres עבדאביטבברבנתכחי représente les noms de l'individu qui a fait l'offrande. אביטב (*pater bonitatis*) serait-il un nom de divinité, calqué sur quelque dénomination égyptienne, et עבדאביטב signifierait-il le serviteur de la divinité adorée sous ce nom?

Les derniers mots n'offrent guère de difficultés. עבד, comme l'a très-bien vu M. le duc de Luynes, doit être pris ici pour le participe présent. קדם est un chaldaïsme caractérisé; l'hébreu voudrait לפני. Réunissant ces deux mots au nom d'Osiris-Apis, qui termine l'inscription, nous traduirons : « Ministrans « coram Osiride-Apide ». Peut-être le pèlerin désigne-t-il par là les cérémonies religieuses qu'il a accomplies devant Osiris-Apis, peut-être sa fonction de prêtre d'Osiris-Apis, ou mieux encore la dévotion qu'il avait pour cette divinité. Dans la dernière nuance, עבד קדם אוסרי־חפי serait à peu près synonyme de עבד אוסרי־חפי, et désignerait un serviteur habituel et dévoué d'Osiris-Apis.

L'ensemble de l'inscription peut donc se traduire ainsi : « J'ai fait un pèlerinage pour offrir une statue à Osiris-Apis, moi Abd-Abitob, fils de Bentokhi, serviteur dévoué d'Osiris-Apis. »

Je n'ose croire que, pour les parties de cette inscription qui seront peut-être à jamais incertaines, j'aie mieux trouvé le vrai que les savants qui m'ont précédé. Le seul point nouveau sur lequel je me prononce avec assurance, est la lecture de אוסרי־חפי = *Osiris-Apis*, avec les conséquences qui en découlent pour la valeur des autres caractères de l'inscription. Des philologues plus habiles ou plus heureux iront peut-être au delà ; mais ils feront bien de se garder de la prétention, si dangereuse en de pareilles études, de donner des interprétations complètes et partout également satisfaisantes de textes que nous ne com-

prendrons jamais que d'une manière fragmentaire, avec bien des lacunes et des obscurités.

Quant à la date de notre inscription, rien ne l'indique. Je rappellerai seulement que les monuments dont le nôtre se rapproche sont tous de l'âge des Ptolémées. La langue, fortement aramaïsée, doit être d'une époque relativement basse. On sait que le degré suivant lequel les textes de l'épigraphie sémitique s'éloignent de l'hébreu et se rapprochent de l'araméen peut être pris pour base de leur classification dans l'ordre des temps.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 MARS 1856.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Daninos, à Alger, qui annonce l'envoi du manuscrit d'un ouvrage composé par lui en arabe, et demandant que le contenu du livre soit inséré dans le Journal asiatique. L'ouvrage est renvoyé à l'examen de M. Caussin de Perceval.

M. Mohl rend compte de deux lettres qu'il a reçues de M. Lees, à Fort-William, d'après lesquelles M. Lees a eu la complaisance d'acheter pour la Société le manuscrit de *Ma-*

soudy dont il s'était chargé de négocier l'acquisition pour la Société asiatique; M. Lees est très-content du manuscrit, qu'il a remis entre les mains du secrétaire de la Société asiatique de Calcutta, pour être transmis à Paris. Le Conseil charge le secrétaire d'exprimer à M. Lees la reconnaissance de la Société et de payer le prix d'acquisition.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. le Comte Melchior de Vogüé;
John Pratt, au Collége de Sainte-Mary, à Oxford.

Le secrétaire présente, au nom de la Commission des fonds, les comptes de 1855 et le budget de 1856. Renvoyé à la Commission des Censeurs.

M. Lancereau fait un rapport au nom de la Commission d'Ariel. La Commission propose de diviser les objets qui proviennent du legs Ariel en six classes; les images des dieux indiens, les figurines, les médailles, les portraits, et quelques autres petits objets seraient gardés par la Société; les objets d'histoire naturelle et les armes seraient envoyés aux collections publiques analogues. Cette proposition est adoptée. Le Conseil charge M. Lancereau d'examiner et de classer les papiers de M. Ariel.

M. de Longpérier fait un rapport sur la bibliothèque, et propose une série de mesures qui sont longuement débattues. La décision est renvoyée à la prochaine séance.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Mémoire sur le sarcophage et l'inscription funéraire de Sidon*, par H. d'Albert de Luynes. Paris 1856. Grand in-4°, avec deux planches.

Par l'auteur. *San-koué-tchy* « Histoire des trois royaumes. » Roman historique traduit sur les textes chinois et mandchou de la Bibliothèque de Paris, par Théodore Pavie. Paris, 1851, tome II.

Par l'auteur. *Notice sur la langue annamique*, par L. Léon de Rosny. Paris, 1855, in-8° avec trois planches.

Par l'auteur. *Standard alphabet for reducing unwritten languages and foreign graphic systems to a uniform orthography in european letters*, by Dr R. LEPSIUS. London, 1855, in-8°.

Par l'auteur. *Prospectus d'un traité sociologique, ou Discours sur l'évolution intellectuelle de l'humanité*, par PEDRO ISNAGA Y HERNANDEZ. Paris, 1855.

Par les éditeurs. Collection d'ouvrages orientaux. *Ibn Batoutah*, texte et traduction par C. DEFRÉMERY, et le Dr B. R. SANGUINETTI. Paris, 1855, in-8°, tome III.

Par les éditeurs. *The journal of the Indian Archipelago and eastern Asia*. Edited by J. R. LOGAN. In-8°, avril, mai, juin, 1855, et un numéro supplémentaire pour 1854.

Journal des Savants. Paris, 1856, in-4°, numéro de février.

Par l'Académie impériale et royale de Wien. *Fontes rerum austriacarum. Œsterreichische Geschichts-Quellen*, numéros 8, 9, 1 (3 vol. in-8°).

— *Archiv für Kunde oesterreichischer Geschichts-Quellen*. Vol. XV, numéros 1 et 2, in-8°.

— *Monumenta habsburgica*. In-8°.

— *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe*. Wien, 1855, in-4°, vol. VI.

— *Sitzungsterichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Wien, 1855, in-8°. (Vol. XV, liv. 2 et 3; vol. XVI, liv. 1 et 2; vol. XVII, liv. 1 et 2.

Par les éditeurs. Plusieurs numéros du *Mobacher*. In-folio.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 AVRIL 1856.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. A. Melik, qui annonce l'envoi de deux exemplaires d'un ouvrage intitulé *L'Orient devant l'Occident*.

On lit une lettre de M. Ch. Delahais d'Essonnes, qui demande à faire partie de la Société.

Est nommé membre de la Société :

M. Ch. Delahais d'Essonnes, avocat à la Cour impériale de Paris.

Le secrétaire met sous les yeux du Conseil le manuscrit de *Masoudi*, que M. Lees, de Calcutta, a bien voulu acheter à Dehli pour la Société, et qui vient d'arriver à Paris. Il expose que le manuscrit répond parfaitement à la description que M. Lees en avait donnée, qu'il est daté de l'an 593 de l'hégire, selon toute apparence complet, d'une belle écriture et pourvu de ses voyelles; enfin que c'est un manuscrit fort précieux, et que la Société doit de la reconnaissance à M. Lees pour sa grande complaisance et le succès avec lequel il a terminé cette négociation délicate. Le Conseil décide qu'il sera offert à M. Lees un exemplaire d'*Ibn Batoutah*, comme une marque de sa reconnaissance.

M. Amyot soumet au Conseil une question sur la nature du pronom, qui donne lieu à une discussion prolongée.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *L'Orient devant l'Occident*, par M. A. Melik. Paris, 1856, in-8°. (Deux exemplaires.)

Par l'auteur. *Notice sur le Thuya de Barbarie* (Calitias quadrivalvis), *et sur quelques autres arbres de l'Afrique boréale*, par L. Léon de Rosny. Paris, 1856, in-8°, avec deux dessins.

Par l'auteur. *Questions relatives aux antiquités des peuples sémitiques, à propos de l'Histoire générale des langues sémitiques, ouvrage de M. Ernest Renan, couronné par l'Institut*, par M. le baron d'Eckstein. Paris, 1856, in-8°. (Extrait de la *Revue archéologique*.)

Par l'auteur. *Les Femmes poëtes de l'Inde*, par M. Garcin de Tassy. Paris, 1854, in-8°.

— *Notice des biographies originales des auteurs qui ont écrit en langue indienne ou hindoustanie*, par M. Garcin de Tassy. s. l. n. d. in-8°.

— *La Poésie philosophique et religieuse chez les Persans. Le Langage des oiseaux*, par M. Garcin de Tassy. Paris, 1856, in-8°.

Par l'auteur. Discours de M. Garcin de Tassy, prononcé à l'ouverture de son cours, le 4 décembre 1855. In-8°.

Par l'auteur. *Geschichte Wassaf's. Persisch herausgegeben und deutsch übersetzt*, von Hammer-Purgstall. Vol. Ier, Wien, 1856, in-4°.

Par l'auteur. *La Moscovie et la Pologne*, par F. Duchinski. Constantinople, in-12.

Par l'auteur. Lettre de S. A. Mir Zafar ali Bahadur, nabab de Surate, à M. Garçin de Tassy. Paris, 1855, in-8°, planche.

Par l'auteur. *Les hymnes funèbres de l'église arménienne*, traduites sur le texte arménien du Charagan, par F. Nève. Louvain, 1855, in-8°.

Par l'auteur. *The A'aras i-bozorgan being an obituary of pious and learned moslims, from the beginning of Islam to the middle of the twelfth century of the Hijrah*, edited by W. Nassau Lees and Mawlawi Kabir al-din Ahmad. s. l. n. d. in-8°.

Par l'auteur. *Notice sur le Dr E. Cloquet*. Paris, 1856, in-8°.

Par les éditeurs. *Journal des Savants*, mars 1856, in-4°.

Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1855, numéros 5 et 6, in-8°.

Bibliotheca indica. 1° *A Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans*. In-4°, fasc. x et xi.

2° *A biographical Dictionary of persons who knew Mohammad*. Fasc. xi, in-8°.

3° *The Sanhita of the black Yajurveda*. Fasc. v, in-8°.

4° *The tale of Vasavadatta*. Fasc. ii, in-8°.

Société générale de Crédit algérien, établie à Paris, rue Basse du Rempart. (Statuts.) In-4°.

Le *Mobâcher*, numéros de mars. Éditions française et arabe.

DESCRIPTION D'UN FUSIL ORIENTAL.

Ce fusil appartient à M. le D[r] Benet-Deperraud, qui fut pendant quelque temps attaché au service du roi de Lahore Randjit-Singh, et qui, après la mort de ce prince, en 1839, reçut le fusil en présent de son fils Korrek-Singh. C'est un fusil à mèche, beaucoup plus long que nos fusils d'Europe. Le travail en est soigné, et des légendes arabes et persanes le couvrent dans la plus grande partie de sa longueur. Il était destiné à servir, à la fois, de fusil de combat et de fusil de chasse. Il porte la date 1230 de l'hégire (1815 de J. C.). Randjit-Singh l'avait reçu, vers l'an 1820, de Dost-Mohammed, roi de Kaboul, à une époque où ces deux princes étaient en négociation.

Le canon est octogone et a un mètre onze centimètres de long. L'ouverture en est hexagone et son diamètre est d'un centimètre. L'intérieur est rayé de haut en bas: c'était pour empêcher la balle de vaciller, et pour que le mouvement de projection fût plus direct. De plus, à la différence de nos fusils actuels, il est rayé en lignes droites, afin qu'il pût servir à lancer, non-seulement des balles, mais des grains de plomb destinés aux volatiles.

Le canon est monté en bois d'une grande dureté; le bois est verni et orné d'arabesques dorées. La crosse est en partie en ivoire.

Le canon et la monture sont fixés ensemble à l'aide de huit capucines d'argent doré. Il n'y a pas de sous-garde; la détente est assez large pour pouvoir être pressée avec deux doigts. Quand on presse cette détente, la pièce qui porte la mèche est abaissée par l'effet d'une bascule cachée. Comme ce fusil, qui devait aussi faire fonction de carabine, exigeait une grande rapidité de coup d'œil, il a été fait à visière, et de manière que, pour la personne qui en fait usage, il suffit d'un instant pour distinguer le but. Pour cela, on a ménagé sur la culasse du canon une plaque de fer, coupée par une rai-

nure, qui imprime au rayon visuel sa direction; la première des capucines, à laquelle se termine la rainure, est percée d'une échancrure, et le rayon visuel se poursuit à travers jusqu'à la visière proprement dite, mot par lequel les arquebusiers désignent un petit bouton de métal, vissé au dessus du canon, vers l'extrémité. Ici la visière, que les arquebusiers appellent aussi du nom de *guidon*, et qui sert de point de mire, est, comme les capucines, en argent doré.

La platine est remplacée par de larges plaques en argent, fixées des deux côtés. La baguette est en acier, avec un bout doré.

Les trois faces extérieures du canon sont couvertes, dans leur longueur, de légendes incrustées en or. Il faut excepter l'extrémité supérieure du canon, sur une étendue de huit centimètres, qui porte pour tout ornement des arabesques.

Les légendes commencent au-dessus de la platine. On lit d'abord les premiers mots du passage du Coran par lesquels Mahomet se fait dire par l'ange Gabriel que Dieu lui-même combattait par ses mains [1] :

ما رميت اذ رميت الاية

Ce n'est pas toi qui frappais quand tu frappais; c'est Dieu lui-même, etc.

La face intermédiaire du canon porte la trace de deux mots qui ont perdu leur incrustation d'or, ou qui, peut-être, n'ont jamais eu d'incrustation; ce sont les mots فيض محمد *faydh Mohâmmed*, ou « la grâce de Mahomet ». Ces mots sont probablement employés ici comme nom propre, et désignent peut-être l'ouvrier qui avait travaillé au fusil; ces sortes de dénominations composées sont usitées chez les musulmans de l'Inde, et même en Perse.

La troisième face du canon offre ces mots arabes :

شعر امير المومنين على حلى

[1] *Coran*, sour. VIII, vers. 17.

صيد الملوك الارانب والثعالب
اذا ركبت فصيدى الابطال (1)

Vers du prince des croyants, Aly.............:
Le gibier des rois, ce sont des lièvres et des renards;
Pour moi, quand je monte à cheval, mon gibier, ce sont les braves.

Le personnage dont il s'agit ici, est le cousin et le gendre de Mahomet, celui qui arriva au khalifat après Abou-Bekr, Omar et Othman, et qui, dans l'opinion des Schyytes, avait seul droit au souverain pouvoir.

Le vers d'Aly est suivi, sur la même face du canon, de son équivalent persan; puis viennent d'autres vers persans, qui couvrent successivement la fin de cette face et les deux autres faces. En voici la suite :

صید ملوك وقت زروباه ونخچیر وخرگوشان بود
در سواری صید ما از پهلوانان زره پوشان بود
بود تاریخ هجری یك هزار ودو صد وسی
امر سلطان چنین که بندق رسا سبك بساز بسی
احمد رومی زینج من آهن خویش ساخته بینائی سیم
قلقش زرمی فشاند می بستاند خنده اش جان خصیم
هم بوزن گوله کن بباروت دُرد ونیم آن
تا به سه کوله به نیم مثقال زن پی وهم وبیم
ریزه‌های سُرب دردانه بنوشانش بکام
تا بود در مطبخت از قلیهٔ مرغان مدام

[1] Ce vers se retrouve, sous une forme plus correcte, dans le recueil des poésies du khalife Ali, publié avec des gloses, en turc, au Caire, l'an 1251 de l'hégire (1835 de J. C.), p. 53. Il est ainsi reproduit :

صيد الملوك ارانب وثعالب   واذا ركبت فصيدى الابطال

Chaque hémistiche se compose des trois pieds متفاعلن.

هست در عالم دونی از روی معنی معتبر
خامهٔ نی با وزیر ونی آهن باشه است
هرکرا این هردو در دست است مرد کامل است
ور یکی باشد همش درکوی دانایان رهیست
وان که این هردو ندارد گو برو
در سیم نی دست زن کان در دوکان جوله بهست

Le gibier des rois du siècle consiste en renards, en daims et en lièvres;
Pour moi, quand je monte à cheval, mon gibier ce sont les héros revêtus de cuirasses.
La date est l'an 1230 de l'hégire.
L'ordre du sultan a été ainsi conçu : «Fais un fusil qui atteigne promptement le but,
O Ahmed Roumy, au moyen de cinq manna de fer, et dispose bien la visière d'argent[1].
Sa commotion répandra des atomes d'or, son sourire emportera l'âme de l'ennemi.
Mets dans le canon une fois et demie le poids de la balle en grosse poudre,
Jusqu'à concurrence d'un demi-mitscal pour trois balles; alors, tire sans inquiétude et sans crainte;
Si tu l'aimes mieux, fais-lui avaler des miettes de plomb en grain,
Afin qu'il y ait toujours des oiseaux à frire dans ta cuisine.»
Il y a dans le monde deux roseaux qui sont fort considérables aux yeux de l'intelligence:
Le roseau à écrire, qui est destiné au vizir, et le tube de fer, qui est l'attribut du souverain.
Celui qui sait manier l'un et l'autre instrument est un homme complet.
Que si l'on n'en a qu'un à sa disposition, on peut encore prendre place parmi les hommes éclairés.
Quant à l'homme qui ne sait se servir ni de l'un, ni de l'autre, dis-lui de s'en aller,
Et de faire choix d'un troisième roseau; car sa place naturelle est dans l'atelier d'un tisserand.

Ahmed, à qui s'adresse l'ordre du sultan, et qui est surnommé *Roumy*, ou l'homme venu du pays de Roum, c'est-à-

[1] Le mot بیناکی n'est pas indiqué avec cette acception dans les dictionnaires; mais ici le sens paraît commandé par le contexte.

dire probablement de l'Asie Mineure, paraît avoir été le directeur de la fabrique de laquelle ce fusil est sorti. Mais où était située cette fabrique? Je suis porté à croire qu'elle se trouvait dans l'Afghanistan, ou bien dans le royaume de Lahore. Les légendes persanes donneraient lieu de penser qu'il faut placer cette fabrique en Perse, où la ville d'Ispahan s'est fait, depuis plusieurs siècles, une grande réputation à cet égard[1]. Mais la langue persane est fort usitée dans les provinces septentrionales de l'Inde, où les musulmans proviennent la plupart de la Perse : ajoutez à cela que le style persan des légendes manque d'élégance[2]; or, est-il vraisemblable qu'en Perse, pour un arme de prix comme celle-ci, des ouvriers eussent aussi mal rendu la propre langue du pays? D'ailleurs le bois est indien, et le caractère des incrustations semble respirer le goût de l'Inde.

Le rôle attribué à la plume, je veux dire au calam et au fusil, est en rapport avec le langage employé chez les Arabes, au moyen âge, pour désigner les fonctionnaires civils et militaires: les premiers étaient appelés *officiers du calam*, et les derniers *officiers de l'épée*[3].

A l'endroit du fusil où le bois finit, près de l'extrémité supérieure du canon, il y a encore quatre lignes qui se rapportent aux règles établies chez les musulmans pour l'usage de la chair des animaux, soit qu'il s'agisse, en général, de la viande de boucherie, soit qu'on parle, comme ici, des animaux tués à la chasse. On lit, d'une part, ce passage du Coran:

ولا تاكلوا ما لم يذكر اسم الله عليه

Et ne mangez pas de viande sur laquelle le nom de Dieu n'a pas été prononcé[4];

[1] *Monuments arabes, persans et turcs du cabinet de M. le duc de Blacas*, t. II, p. 309.

[2] Malgré les conseils qu'a bien voulu me donner M. Defrémery, dont l'expérience dans le persan est connue de tous, il reste quelques mots incertains; mais cette incertitude ne porte pas sur le sens.

[3] *Chrestomathie arabe* de M. Silvestre de Sacy, t. I, p. 110.

[4] Sour. VI, vers. 121. Sur le fusil, ما doit être remplacé par مما. Voyez

Et, de plus, on lit ces mots, qui sont en partie arabes et en partie persans :

يعنى وقت زدن صيد

C'est-à-dire, quand on tirait sur la bête ;

Ce qui prouve qu'il s'agit ici du gibier tué à la chasse.

D'une autre part, viennent les mots qui se rapportent à la viande de boucherie, ainsi qu'aux animaux immolés au nom de la religion dans les sacrifices :

اسم الله كفتن در ذبح كافى

Il suffira d'invoquer le nom de Dieu quand on égorge la bête.

On sait que, par une mesure d'hygiène, Moïse a défendu aux Israélites de manger de la chair d'un animal mort dans son sang. Mahomet a adopté le même principe; de plus, il a voulu que toute personne qui immole une bête, y compris le chasseur qui tire sur un animal, invoque le nom de Dieu; sans cela la chair est impure. Voilà à quoi il est fait allusion ici.

Sur ce qui se pratique, à cet égard, chez les musulmans du rite hanéfite, voyez le *Moltaka-al-abhor,* édition de Constantinople, année 1252 (1836 de J. C.), p. 207 et 219, ainsi que le *Tableau de l'empire ottoman*, par Mouradgea d'Ohsson, édition in-8°, t. IV, p. 8 et 13. Pour ce qui est du rite malékite, on peut recourir à la traduction du Traité de Sydy-Khalyl, par M. Perron, t. II, p. 143 et suivantes. Quant au texte arabe de ce traité, l'édition que la Société asiatique en a entreprise ne tardera pas à paraître. Voir à la page 64 et aux pages suivantes.

REINAUD.

encore le *Coran*, sour. VI, vers. 118; sour. XXII, vers. 29 et 37, avec le Commentaire de Beydhavy.

J. Brandis, *Ueber den historischen Gewinn*, etc. (Mémoire sur les résultats obtenus pour l'histoire des documents assyriens, et esquisse du système d'écriture cunéiforme), Bonn. 1855.

Nous saluons ce livre comme la première marque d'intérêt actif que l'Allemagne savante prend aux études assyriennes. En effet, nous appelons de tous nos vœux la collaboration des érudits d'outre-Rhin, qui s'était fait attendre un peu longtemps, et nous espérons que cette participation, pour être tardive, n'en sera pas moins féconde pour la science.

Tout essai, quelque imparfait qu'il soit, doit être le bienvenu, et, à ce titre, s'il ne peut pas toujours nous satisfaire, il a au moins droit à notre reconnaissance. Dans ces études, les erreurs se commettent facilement, et souvent les opinions les plus spécieuses n'en sont pas pour cela les moins fautives.

Mais, tout en reconnaissant le courage scientifique dont M. Brandis a fait preuve dans ce livre, nous regrettons qu'il n'ait pas étudié d'abord, avec plus de suite, les inscriptions qu'il soumet à ses investigations. Il nous a semblé qu'il lui manquait encore une connaissance approfondie des documents; et s'il a cru devoir combattre des hommes tels que MM. Hincks et Rawlinson, nous aurions vu avec plaisir qu'il ne se fût pas attaché justement aux faits les moins contestables.

Nous nous voyons donc contraint, dans l'intérêt même de la science, de déclarer franchement que les idées principales de M. Brandis sur le système cunéiforme sont erronées, et nous ne les réfutons pas, parce que leur auteur n'a pas cherché à les défendre. Il veut nier la polyphonie; mais ce phénomène est établi, et par les témoignages directs des syllabaires assyriens, et par la confrontation des inscriptions assyriennes. Il s'est borné à déchiffrer de nouveau quelques noms propres connus déjà, au lieu d'expliquer les inscriptions trilingues par les documents dont elles nous fournissent l'in-

telligence. Sans le secours des monuments épigraphiques de Ninive et de Babylone, il est impossible d'interpréter une seule ligne des textes assyriens de Persépolis.

Comment M. Brandis a-t-il pu ignorer, par exemple, que le signe , dernier élément des noms de Darius et d'Égypte, a la valeur de נֻשׁ et de מָשׁ, aussi bien que celle de צַר? Dans les inscriptions trilingues de Suzes, le nom du fils d'Hystaspe s'écrit *Da-ri-ya-vou-ous*, et est remplacé par , *vou-ous*, dans toutes les inscriptions de Sargon où ce signe commence les participes d'istaphal. Nous aurions mieux aimé que notre collaborateur, au lieu d'adopter, sans la prouver, la valeur *zar*[1] qu'il assigne au caractère, eût eu connaissance de l'explication, également donnée par les documents de Khorsabad, par *ṣi-ir*[2]; il aurait exprimé alors le nom de Darius par דריוש (au lieu de *Dariyazar!*), et celui d'Égypte par מָצַר.

Un autre signe a les valeurs *mas* et *bar;* M. Hincks leur a donné, il y a longtemps, ces valeurs, confirmées par les syllabaires. Ce même signe se trouve remplacé par *ba-ar,* et par *ma-as;* les noms de *Bardiya*, *Barsip* et d'autres exigent le son de *bar,* tandis que celui de *mas* est prouvé dans les noms de *Dimaska* et *Samas* «le soleil». M. Brandis, malgré la vraie lecture donnée par M. Hincks, le lit encore *Sabar,* et l'identifie avec Sémiramis.

Le signe *at* a la valeur de «père», *abou* en assyrien. M. Brandis dit que Sir Henry Rawlinson ne fournit pas de

[1] La syllabe *zar* s'exprime par le signe , que M. Brandis croit ne pas être déchiffré encore. Il y a quatre ans, M. Hincks en a déjà déterminé la valeur. Le travail de M. Brandis pèche surtout par le manque d'étude de ce qui a été fait en Angleterre et en France. Ce défaut se montre jusque dans les citations d'inscriptions perses, où il en est encore à la première transcription de Rawlinson, publiée en 1846 et abandonnée depuis longtemps par son auteur.

[2] Nous exprimons par *s* l'articulation ש, par *s* ס, par *ṣ* צ, et par *z* ז.

qui dit : Σὶν τὴν σελήνην Βαϐυλώνιοι[1]. On sait, en outre, que ܣܝܢ, en syriaque, veut dire « lune ».

Le second élément écrit par deux monogrammes, dont le dernier est, on le sait depuis longtemps, l'indication du pluriel ayant la valeur phonétique de *mis*. Le signe , ou son équivalent , indique « frère ». Le premier de ces homologues (caractères à signification identique) est la forme néo-assyrienne du néo-babylonien , comme le signe assyrien « roi » devient , et celui de devient , dans le style moderne de Babylone. Ce signe rend le mot perse *brâtâ* « frère », à Bisitoun; il a la valeur phonétique *sis*, d'après les syllabaires, et la signification de *akhou* « frère », et *naṣar* « protéger ». Dans cette seconde valeur verbale il se trouve, par exemple, à Bisoutoun, comme dernier élément du nom de Nabuchodonosor.

Les deux signes qui forment le second élément du nom de Sennachérib expriment donc l'idée « les frères », et leur ensemble se prononce *akhi*, en assyrien.

Le troisième élément est indifféremment , ou , qui expriment tous les deux l'idée de « augmenter ». Le premier est expliqué par *irib*, sur une tablette que j'ai découverte et nettoyée à Londres. La lettre indique « ville » et « augmenter », probablement parce que, dans la langue scythique primitive, ces deux notions dérivaient de la même racine, précisément comme, en sanscrit et en grec, *poura* et πόλις sont parents de *pourou* et de πόλυ. Mais, pour indiquer au lecteur que, dans ce cas, n'était pas le monogramme si usité du substantif, mais bien celui du verbe, infiniment plus rare, on y ajoutait souvent, mais pas toujours, la lettre , *ba*, pour lui faire savoir que la lettre terminante du mot était un *b*. C'est l'application d'un principe que

[1] C'est ainsi qu'il faut lire, pour τὴν σεμνήν, qui ne donne pas de sens.

j'ai développé dans le Journal de la société orientale d'Allemagne.

Donc, le nom entier se transcrira en lettres hébraïques : סן־אחי־ירב, contracté dans le biblique, סנחריב.

Nous avons cru devoir consigner ces faits isolés; notre sincère désir est de provoquer une collaboration sérieuse, dans une matière trop lourde pour un savant isolé, et non pas d'en dégoûter. Nous-même avons passé par quelques-unes des erreurs que contient la brochure de M. Brandis; mais des recherches continuées nous les ont fait abandonner. Sans une étude très-approfondie, très-mécanique même des faits matériels, on ne peut arriver à rien dans ces études. MM. Hincks, de Saulcy, Rawlinson et nous, nous avons à notre disposition des documents explicatifs autres que celui de Bisoutoun; mais ces matériaux ne sont le monopole de personne; nous engageons donc notre nouveau collaborateur à en prendre connaissance, et nous verrons s'il persistera dans ses conclusions.

J. Oppert.

Histoire et fabrication de la porcelaine chinoise, ouvrage traduit du chinois par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut, accompagné de notes et d'additions par M. Alphonse Salvétat, et augmenté d'un *Mémoire sur la porcelaine du Japon*, traduit du japonais par M. le Dr J. Hoffmann. Paris, Mallet-Bachelier, 1856, in-8°.

Cet utile et curieux ouvrage s'adresse également aux praticiens qui s'occupent des arts céramiques et aux archéologues. Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'intérêt qu'il peut offrir aux yeux des praticiens; il suffit, pour le recommander aux lecteurs du *Journal asiatique,* qu'on y trouve de précieux détails sur l'histoire de l'une des industries les plus importantes de l'Asie orientale. La porcelaine, dont l'introduction en Europe ne date guère de plus de trois cents ans,

a été inventée en Chine, sous la dynastie des Han, entre 185 et 89 avant notre ère. Un vaste bourg du Kiang-si, nommé *King-te-tching*, où tout le monde exerce, soit l'industrie de la porcelaine, soit les arts qui s'y rattachent, est, depuis plus de huit cent cinquante ans, le siége de la manufacture impériale. C'est à l'histoire spéciale des produits de cette place industrielle qu'est consacré l'ouvrage traduit par M. Julien. Il se compose de six livres : le premier traite des anciennes porcelaines; le second, de l'origine des porcelaines de King-te-tchin; le troisième, des porcelaines antiques qu'on imite dans cette ville; le quatrième, des porcelaines propres à la même ville; le cinquième, des procédés usités dans la fabrication des porcelaines; le sixième renferme le catalogue de tout ce qui concerne la fabrication de la porcelaine. L'index des expressions techniques chinoises, dont M. Julien a fait suivre son travail, offre un utile complément aux dictionnaires chinois. Enfin, le mémoire traduit par M. Hoffmann donne, sur la porcelaine du Japon, des détails parallèles à ceux que présente pour la Chine l'ouvrage traduit par notre savant compatriote. Cet ouvrage deviendra, nécessairement, le manuel des amateurs de porcelaine chinoise, et leur permettra de classer par époques et par manufactures les objets de leurs collections. Quand l'archéologie chinoise aura pris sa place dans l'archéologie scientifique, les antiquaires y trouveront également la base et les principes mêmes de leurs études. On ne peut donc qu'accueillir avec reconnaissance le nouvel ouvrage que l'habile et laborieux sinologue vient de donner au public lettré.

E. R.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUIN 1856.

ÉTUDES
SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRÂTIÇÂKHYA DU RIG-VÉDA.

CHAPITRE TROISIÈME.

(TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE.)

Accentuation. — Définitions. — Combinaison et succession des accents. Règles générales. Règles particulières. — Vices de prononciation relatifs à l'accent.

Ce chapitre est, par le sujet, un des plus curieux de tout le *Prâtiçâkhya*, et en même temps, quant au style de la plupart des axiomes, un des plus remarquables par la concision significative et substantielle à l'excès. Comme c'est une suite de règles, non mêlée de listes ni d'exemples, on est encore plus frappé qu'ailleurs, dans la succession non interrompue de ces abstraites théories, de l'avare sobriété du langage et de ce laconisme rigoureux qui ne va jamais au delà du strict nécessaire, et parfois même reste en deçà.

L'accent, c'est-à-dire la modification des émissions de voix par le ton, est un des éléments les plus délicats, et, si l'on peut ainsi parler, les plus immatériels de la parole. Distinct de la qualité et de la quantité des sons, mais se mariant à l'une et à l'autre par la plus intime fusion, il forme, par ses combinaisons et ses relations réciproques, une échelle

de variété et d'harmonie, qui tantôt est purement musicale, et n'affecte que la voix sans rapport au sens, tantôt nuançant les syllabes et les mots, selon leur valeur et leur signification, contribue à caractériser la pensée, et plus encore le sentiment, le mode même de l'affirmation. La théorie de l'accent, si l'on veut l'étudier dans toutes ses parties, est un sujet très-multiple et très-étendu, et je n'ai pas besoin de dire que, malgré sa merveilleuse condensation, le *Prâtiçâkhya*, dans les dix-neuf çlokas qu'il y consacre, est loin de pouvoir l'embrasser tout entier. Il ne traite qu'un seul point de la question, celui du *sandhi*, c'est-à-dire de la combinaison des accents entre eux; *svarasaṁhitâ*, comme dit Uvaṭa (voyez plus bas la note du premier sûtra). Dans la lecture du Véda, telle que l'enseigne l'école, il ne s'agit point de l'accent oratoire ou logique, mais uniquement de l'accent musical, de celui qui affecte les sons en tant que sons, sans égard à leur signification. D'un autre côté, la formation des mots, leur constitution, leur nature première sont hors des limites où se renferme le *Prâtiçâkhyâ* : il prend les mots tels que la langue les lui donne, sans les analyser, sans remonter à leur origine, et s'occupe uniquement de composer avec ces éléments tout faits le tissu du discours. C'est ce que dit le scoliaste dans une des gloses du chapitre III : सिद्धेषु पदेषु संहिता पदप्रकृतिः: « la *saṁhitâ* a pour éléments les mots, en présupposant les mots faits et connus » (voy. la fin de la note du sûtra 25). Cela suffit à nous expliquer que notre Grammaire ne parle ni de l'accent premier, ni des relations de l'accent et de la flexion, et qu'après une énumération et une définition très-sommaires, il traite tout aussitôt de la composition et de la fusion des accents et de leurs mutuelles influences, comme il a traité dans le chapitre II de la combinaison des voyelles comme il traitera dans les suivants de la combinaison des consonnes. Cela explique aussi la place assignée à ce chapitre, entre le *sandhi* des voyelles et celui des consonnes. L'accent est une manière d'être de la syllabe et surtout de la voyelle : il est

naturel que, pour compléter ce qui concerne le *sandhi* des *aksharas*, on fasse suivre la combinaison des sons de celle des tons.

M. Roth, dans un appendice à son édition du *Nirukta*, a exposé la théorie des éléments de l'accent, telle qu'on peut la déduire des *Prâtiçâkhyas*, et particulièrement de celui du *Rig-Véda*. Ce morceau, que le nom de l'auteur suffit à recommander et à garantir, offre naturellement, dans un ordre plus méthodique que celui de nos sûtras, un très-utile commentaire d'une partie du texte que je publie et traduis aujourd'hui, et de certaines scolies d'Uvaṭa. Pour ce chapitre, plus encore que pour les deux précédents, Uvaṭa est un guide précieux; aussi ai-je eu soin de citer et d'interpréter dans mes notes toutes ses gloses, toutes celles du moins qui expliquent les axiomes et n'en sont pas une simple répétition : vu la délicatesse du sujet, il importait de ne négliger aucun éclaircissement. Les exemples sont peut-être, en pareille matière, un secours encore plus nécessaire que les gloses mêmes : heureusement ils abondent dans le commentaire. Je les ai donnés tous sans exception. Le manuscrit de Paris ne les accentue pas; mais, comme pour le chapitre précédent, j'ai pu, d'après nos manuscrits du *Rig-Véda*, ajouter l'accentuation, sans laquelle ici les citations seraient inutiles pour la plupart des lecteurs.

उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितश्च त्रयः स्वराः ।
आयामविश्रम्भाक्षेपैस्त उच्यन्तेऽक्षराश्रयाः ॥ १ ॥
एकाक्षरसमावेशे पूर्वयोः स्वरितः स्वरः ।
तस्योदात्ततरोदात्तादर्धमात्रार्धमेव वा ॥ २ ॥
अनुदात्तः परः शेषः स उदात्तश्रुतिर्न चेत् ।
उदात्तं वोच्यते किंचित्स्वरितं वाक्षरं परं ॥ ३ ॥

उदात्तपूर्वं स्वरितमनुदात्तं पदे ऽक्षरं ।
अतो ऽन्यत्स्वरितं स्वारं जात्यमाचक्षते पदे ॥ ४ ॥
उभाभ्यां तु परं विद्यात्ताभ्यामुदात्तमक्षरं ।
अनेकमप्यनुदात्तं न चेत्पूर्वं तथागतात् ॥ ५ ॥
उदात्तवत्येकीभाव उदात्तं संध्यमक्षरं ।
अनुदात्तोदये पुनः स्वरितं स्वरितोपधे ॥ ६ ॥
इकारयोश्च प्रश्लेषे क्षैप्राभिनिहितेषु च ।
उदात्तपूर्वरूपेषु शाकल्यस्यैवमाचरेत् ॥ ७ ॥
मांडूकेयस्य सर्वेषु प्रश्लिष्टेषु तथा स्मरेत् ।
इत्येकीभाविनां धर्माः परैः प्रथमभाविनः ॥ ८ ॥
उदात्तपूर्वं नियतं विवृत्त्या व्यंजनेन वा ।
स्वर्यते ऽन्तर्हितं न चेदुदात्तस्वरितोदयं ॥ ९ ॥
वैवृत्ततैरोव्यंजनौ क्षैप्राभिनिहितौ च तान् ।
प्रश्लिष्टं च यथासंधि स्वरानाचक्षते पृथक् ॥ १० ॥
स्वरितादनुदात्तानां परेषां प्रचयस्वरः ।
उदात्तश्रुतितां यांत्येकं द्वे वा बहूनि वा ॥ ११ ॥
केचित्त्वेकमनेकं वा नियच्छंत्यंततो ऽक्षरं ।
आ वा शेषान्नियुक्तं तूदात्तस्वरितोदयं ॥ १२ ॥
नियमं कारणादेके प्रचयस्वरधर्मवत् ।
प्रचयस्वर आचारः शाकल्यान्यतरेययोः ॥ १३ ॥

परिग्रहे त्वनार्षातात्तेन वैकाक्षरीकृतात् ।
परेषां न्यासमाचारं व्याळिस्तौ चेत्स्वरौ परौ ॥ १४ ॥
यथा संधीयमानानामनेकीभवतां स्वरः ।
उपदिष्टस्तथा विद्यादक्षराणामवग्रहे ॥ १५ ॥
पद्यादिस्तु द्युदात्तानामसंह्लितवदुत्तरान् ।
जात्यवद्वा तथा वांतौ तनूशचीतिपूर्वयोः ॥ १६ ॥
त्रिमात्रयोरुत्तरयोरंत्यापि प्रचयस्वरे ।
मात्रा न्यस्ततरैकेषामुभे व्याळिः समस्वरे ॥ १७ ॥
असंदिग्धान्स्वरान्ब्रूयादविकृष्टानकंपितान् ।
स्वरितं नातिनिर्हण्यात्पूर्वौ नातिविवर्त्तयेत् ॥ १८ ॥
जात्यो ऽभिनिह्लितश्चैव क्षैप्रः प्रश्लिष्ट एव च ।
एते स्वराः प्रकंपंते यत्रोच्चस्वरितोद्याः ॥ १९ ॥

TRADUCTION.

1. [Il y a] trois accents : l'*udâtta*, l'*anudâtta*, le *svarita*. Ils affectent les syllabes et se prononcent avec tension, relâchement et addition. —

2. Quand les deux premiers prennent possession d'une même syllabe, l'accent est *svarita*. — La moitié ou seulement le quart de la mesure de ce [*svarita* est] plus élevé que l'*udâtta;* —

3. Le reste [est de sa nature] *anudâtta*, mais s'en-

tend comme l'*udâtta*, — à moins que la voyelle suivante ne soit affectée de l'*udâtta* ou du *svarita*. —

4. Une syllabe *svarita* qui est précédée, dans un [seul et même] mot, d'un *udâtta*, [est de sa nature] *anudâtta*. — [Les maîtres] nomment *jâtya* [née d'elle-même et spontanément] toute accentuation *svarita* autre que celle-ci, [quand elle se trouve] dans un seul mot [et non dans une syllabe appartenant à la fois à deux mots combinés]. —

5. Mais il faut savoir que les syllabes *anudâttas*, y en eût-il même plusieurs, qui suivent [dans un même mot] l'un de ces deux *svaritas* [à savoir le *jâtya* ou celui qui est précédé d'un *udâtta*], sont *udâttas* [quant à la prononciation]; — excepté celle qui précède une syllabe de telle nature [c'est-à-dire une syllabe *udâtta* ou *svarita*]. —

6. Dans une contraction qui a un *udâtta* [antérieur ou postérieur], la syllabe qui résulte de la combinaison [est] *udâtta*; — mais quand le second élément est *anudâtta*, et qu'il est précédé d'un *svarita*, [le résultat de la contraction est] *svarita*. —

7. Dans la contraction de deux *i* brefs, et dans le *kshaipra* et l'*abhinihita-sandhi*, quand l'élément antérieur [de la combinaison] est *udâtta*, il faut, de l'avis de Çâkalya, faire de même [c'est-à-dire affecter du *svarita* la syllabe unique produite par le *sandhi*]. —

8. D'après Mâṇḍûkéya, on ferait de même dans tous les *praçlishṭa-sandhis* [à savoir, dans toutes les contractions proprement dites]. — Telles sont [à partir du çloka 6] les règles des syllabes combinées.

— Quand le second élément [est *udâtta*, la syllabe unique, produit de la combinaison,] a [, de l'avis de tous les maîtres,] l'accent prescrit dans la première règle [à savoir l'*udâtta*]. —

9. La syllabe *anudâtta*, précédée d'une syllabe *udâtta*, avec un hiatus ou une consonne entre les deux, devient *svarita*, à moins qu'elle ne soit suivie immédiatement d'un autre *udâtta* ou d'un *svarita*. —

10. Divers maîtres nomment ces accents, d'après le *sandhi*, accents d'hiatus, de consonne interposée, *kshaipra*, *abhinihita*, *praçlishta*. —

11. Les syllabes *anudâttas* qui suivent un *svarita* ont l'accent *pracaya*; qu'il y en ait une ou deux ou plusieurs, elles sont entendues comme l'*udâtta* [c'est-à-dire, elles prennent, dans la prononciation, le ton de l'*udâtta*]. —

12. Mais quelques maîtres baissent [le ton sur] une ou plusieurs syllabes, à partir de la fin, ou [sur toutes] jusqu'à la dernière [, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'une, à laquelle ils donnent le ton propre au *pracaya*]. — Quant à celle qui est suivie d'un *udâtta* ou d'un *svarita*, [tous] rigoureusement [en baissent le ton]. —

13. Quelques-uns [pensent] que, par le fait, c'est l'abaissement de ton qui constitue la qualité propre de l'accent *pracaya*. La méthode relative à l'accent *pracaya* est de Çâkalya et d'Ânyataréya. —

14. Dans le *parigraha* [ou doublement du mot, avec *iti* intercalé], Vyâḷi [établit comme] règle l'abaissement de ton des syllabes qui viennent après

un mot suivi de la particule *iti* ou contracté avec elle, si ces syllabes précèdent un des deux accents [*udâtta* ou *svarita*]. —

15. Qu'on sache que dans l'*avagraha* [ou analyse des composés dans le *pada-pâtha*], l'accentuation est conforme à celle qui a été enseignée pour les syllabes combinées par le *sandhi* sans fusion [sans réunion de deux syllabes en une]. —

16. Mais quand un [groupe] commençant par un *padya* a un double *udâtta*, [il faut accentuer] le terme postérieur comme [s'il était] détaché [non réuni par le *sandhi* au terme antérieur]. — Quant aux finales des mots *tanû* ou *çacî*, quand ces mots commencent des composés, [on les accentue] ou à la façon du *jâtya*, ou comme il vient d'être dit. —

17. La mesure finale des deux dernières *plutis* [citées au chapitre I, 6], [mesure qui se trouve] dans [une série de syllabes ayant] l'accent *pracaya*, [est] d'après quelques [maîtres], plus basse de ton; — mais, d'après Vyâḷi, l'une et l'autre [de ces mesures finales ont] le même accent [que les syllabes précédentes, c'est-à-dire le *pracaya*]. —

18. Qu'on prononce les accents d'une façon non douteuse [c'est-à-dire de façon que l'auditeur ne les confonde pas les uns avec les autres], — non détachés [bien liés ensemble], — non tremblés; — qu'on ne prolonge pas trop le *svarita*, — et qu'on n'exagère pas le ton propre aux deux premiers [c'est-à-dire à l'*udâtta* et à l'*anudâtta*]. —

19. L'accent *jâtya*, l'*abhinihita*, le *kshaipra* et le

praçlishṭa s'infléchissent, quand ils sont suivis d'un *udâtta* ou d'un *svarita*.

NOTES.

I. Sûtra 1. उदात्तः.... — Commentaire : प्रथमपटले संज्ञापरिभाषा अनुक्रम्य द्वितीये संहितागतलोपागमवर्णविकारानुक्त्वाथेदानीं स्वरसंहितामाह। उदात्तादिभेदेन संक्षेपतस्तावत्स्वरास्त्रयो वेदितव्याः। तानुपलक्षयति। आयामेति। आयामो नाम वायुनिमित्तमूर्ध्वगमनं गात्राणां तेन य उच्यते स उदात्तः। आ। विश्रंभो नामाधोगमनं गात्राणां वायुनिमित्तं। नः। नौ। आक्षेपो नाम तिर्यग्गमनं गात्राणां वायुनिमित्तं। कुं। न्यंक्। अक्षराश्रयाः। स्वरो ऽक्षरमित्युक्तं। अक्षरमाश्रयभूतं येषां ते तथोक्ताः। स्वराणामक्षरैः सह धर्मधर्मिसंबंधो न तु व्यंजनैः। « Après avoir énuméré dans le chapitre Ier les dénominations et les formules techniques, et après avoir dit dans le second les retranchements, accessions et changements de lettres relatifs au sandhi [surtout des voyelles], il parle maintenant du sandhi des accents. Il faut savoir qu'en résumé, par la division en *udâtta*, etc., il y a trois accents. [Ces accents], il les définit en ces termes : *âyâma*....., etc. On appelle *âyâma* (« tension ») une élévation des notes qui a pour instrument le souffle; le son qui est prononcé avec cette élévation est dit *udâtta* [; exemple d'*udâtta*] : आ. On appelle *viçrambha* (« relâchement ») une dépression des notes qui a pour instrument le souffle [; exemples d'*anudâttas*] : नः, नौ. On appelle *âkshepaḥ* (« addition ») l'allure tortueuse des notes au moyen du souffle [; exemples de *svaritas*] : कुं, न्यंक्[1]. » — Suit une analyse, facile à comprendre, de *aksharâçrayâḥ*, dans laquelle Uvaṭa rappelle que *aksharaṁ* est synonyme de *svaraḥ*, « voyelle ». Voyez la note sur le sû-

[1] L'*udâtta* आ et l'*anudâtta* नः se lisent à chaque pas dans le *Rig-Véda*; कुं revient assez fréquemment (voy. I, xxxviii, 2, etc.); pour नौ et न्यंक्, voy., par exemple, X, x, et VIII, 28.

tra 19 du chap. Ier, où nous avons montré que ce terme désigne la voyelle mise en œuvre dans le discours et considérée comme l'élément constitutif de la syllabe. « C'est avec les voyelles que les accents ont le rapport du mode à la chose modifiée, et non avec les consonnes ; » c'est-à-dire, tout simplement, ce sont les voyelles, et non les consonnes, qui sont affectées par les accents. Nous avons vu, cependant, que la consonne, en tant que membre de la syllabe, se trouvait aussi dans la sphère de l'accent.

Les mots *âyâma*, *viçrambha* et *âkshepa* ont ici une signification très-nettement expliquée par le scoliaste, et dont la valeur des racines d'où ils dérivent rend bien compte. De ces trois termes, le plus remarquable est *âkshepa*. Il convient bien, ainsi que sa glose, *tiryaggamanam*, qui est moins un équivalent qu'une définition nouvelle, à l'accent *svarita*, dont le çloka suivant va nous dire la nature. Étymologiquement, *âkshepa* signifie *adjectio* ; dans le *svarita*, en effet, sans qu'il résulte nécessairement de là un changement de quantité, on distingue deux parties : un commencement plus élevé, plus tendu que l'*udâtta*, puis un appendice, une seconde fraction de temps, qui est *anudâtta* : la voix, comme l'exprime *tiryaggamanam̃*, « allure tortueuse », s'infléchit et ondoie en quelque sorte sur la même syllabe, et décompose l'accent en deux degrés. M. Roth explique un peu différemment, sans modifier pour cela le fond du sens, les deux mots *âkshepaḥ* et *tiryaggamanam̃*. (Voy. le *Nirukta*, p. LVII et suiv., et le Dictionnaire de MM. Böhtlingk et Roth, à l'art. आक्षेप:.) Il est possible qu'il ait raison et qu'il s'appuie sur d'autres textes qui me sont inconnus ; mais il me semble que mon interprétation est au moins bien conforme à la valeur propre et radicale des mots. — Le substantif *svaraḥ*, « son », désigne proprement, comme terme grammatical, la « voyelle ». Les mots *udâtta*, etc. sont des adjectifs employés avec ellipse de *svaraḥ*, et signifient « le son haut, bas, etc. de la voyelle, la voyelle haute, basse, etc. » Ainsi, en ne tenant pas compte de l'extension de sens qu'a prise le mot *svaraḥ*, l'interprétation exacte du premier vers

serait : « Il y a [quant à l'accent] trois [sortes de] voyelles : la haute, etc. » Mais le dernier mot du çloka, अक्षराश्रयाः, suffit à justifier, ce me semble, la traduction que nous avons adoptée.

II. Sûtra 2. एकाक्षरसमावेशे.... — La glose ne fait que reprendre les mots du texte, en suppléant les ellipses. — Exemples : तेंऽवर्धत स्वतंवसः, dans le *pada* ते । अवर्धत । (*Rig-Véda*, I, lxxxv, 7) ; ब्राह्मणोंऽस्य मुखमासीत्, dans le *pada* ब्राह्मणः । अस्य । (X, xc, 12) ; स्रुचीव घृतं, pour स्रुचि । इव । (X, xci, 15) ; त्र्यंबकं यजामहे, composé de त्रि अंबकं (VII, lix, 12) ; ह्वन्नः सर्पिरासुतिः composé de हु अन्नः (II, vii, 6). — Dans ces diverses citations, le premier *svarita* de chaque exemple (il ne faut pas, pour le moment, tenir compte des autres) remplace, comme on le voit et comme le dit la règle, un *udâtta* et un *anudâtta* combinés ensemble par suite de la suppression d'une syllabe, suppression qui a lieu par l'*abhinihita* (तेंऽवर्धत), ou par un *praçlishṭa* combinant deux *i* (स्रुचीव), ou par le *kshaipra-sandhi* (त्र्यंबकं). C'est, comme nous le verrons plus bas (III, 7), l'accentuation de Çâkalya.

II et III. Sûtr[illegible] 3 et 4. तस्य.. — अनुदात्तः.. — Au 4ᵉ sûtra, Uvaṭa, après avoir interprété उदात्तश्रुतिः par उदात्तवच्छ्रूयते, explique la nature mixte du *svarita* au moyen d'une comparaison : यथा त्रपुताम्रयोः संयोगे सति कांस्यधात्वंतरस्योत्पत्तिरेवमिह द्रष्टव्या । « C'est comme lorsque, par un mélange d'étain et de cuivre, il y a production d'une autre espèce de métal [qui est l'] airain. » — Dans le manuscrit de Paris, il y a त्रपुतात्रयोः. — Au lieu du féminin द्रष्टव्या, qui termine la phrase, le neutre द्रष्टव्यं serait, je crois, plus conforme à l'usage.

III. Sûtra 5. न चेत्.... — Au lieu de वा, le manuscrit de Berlin 595 a la conjonction च, qui est évidemment une

faute. — Commentaire : यदि तूदात्तं स्वरितं वा परं स्यात्तदानुदात्तः परः शेषः स्यात्, « mais si la syllabe suivante est *udâtta* ou *svarita*, le reste [, la seconde portion du *svarita*, se prononce] *anudâtta* ». — Exemples des diverses combinaisons d'accents auxquelles s'applique le 3ᵉ çloka :

1° *Svarita* suivi d'une syllabe *anudâtta*, et ayant, par conséquent, quant à son second élément, le son de l'*udâtta* : दिवीव चक्षुः, pour दिवि । इव । (*Rig-Véda*, I, XXII, 20 ; voyez en outre les passages cités dans la note du sûtra 2 ; Uvaṭa répète ici le premier et le dernier) ;

2° *Svarita* suivi d'un *udâtta*, et ayant, par suite, quant à son second élément, le son de l'*anudâtta* : न यी युच्छति तिष्यो ३ यथा दिवो ३ स्मे, pour दिवः । अस्मे । (V, LIV, 13) ; अभी ३ दमेकमेको अस्मि, pour अभि । इदं । (X, XLVIII, 7) ; अहन्य १ न्यं सहसा, pour नि । अन्यं । (X, XLIX, 8) ;

3° *Svarita* suivi d'un autre *svarita*, et ayant de même, dans sa seconde partie, le son de l'*anudâtta* : शतचक्रं यो ३ ह्यो वर्तनिः, pour यः । अत्यः । (X, CXLIV, 4).

Uvaṭa fait précéder la 2ᵉ catégorie d'exemples de l'observation suivante : स च कंप्य इत्युच्यते बह्वृचैः, « et cet accent (quand c'est l'*udâtta* ou un autre *svarita* qui vient après) est appelé par les *Bahvṛicas* [du nom de] *kampya* », c'est-à-dire : « devant être courbé, infléchi. » La glose se termine par la remarque que voici : एवं च कृत्वा सर्व एव उदात्तपूर्वाः कंपाः स्युः । अनुदात्तपूर्वेषु तु क्रियमाणेषु मात्राधिक्यं स्यात् । स च दोषः । अयथामात्रं वचनं स्वराणामिति । दर्शयति चोदात्तपूर्वत्वं कंपानां क्रमहेतौ । स्वरैकदेशं स्वरितस्य चोत्तरं यदा निहन्यादिति । « De cette façon, les *kampas* (les accentuations infléchies) auront tous pour antécédent l'*udâtta*. Si on les faisait précédés de l'*anudâtta*, il y aurait excès de mesure, et ce serait la faute [prévue dans ces mots du texte, XIV, 4] : *et la prononciation des accents non conforme à la mesure*. Il montre aussi, au sujet du *krama-pâṭha*, que les

kampas commencent par l'*udâtta* [lorsqu'il dit, XI, 27] : *quand il frappe bas* (c'est-à-dire quand il baisse) *la portion postérieure du svarita* ».

IV. Sûtra 6. उदात्तपूर्वं.... — « Après avoir ainsi exposé, nous dit le scoliaste, les trois espèces de *svaritas* qui peuvent se produire dans la combinaison d'un *udâtta* et d'un *anudâtta*, il parle maintenant des *svaritas* qui se rencontrent dans un seul mot, et, qui, de leur nature, sont *anudâttas.* » A ce propos, Uvaṭa développe en ces termes la règle première et fondamentale de l'accentuation : सर्वस्मिन्नेकपद एकमक्षरमुदात्तं स्वरितं वा भवति शेषमनुदात्तं । अयं तावदुत्सर्गः । सर्वानुदात्तं त्वल्पं । तथा ह्युदात्तैर्वा स्वरितैर्वा पदव्यपदेशः क्रियते ॥ आद्युदात्तं । इंद्रः । होतां ॥ मध्योदात्तं । अग्निनां । अग्निभिः ॥ अंतोदात्तं । अग्निः । जनिता ॥ उदात्तं । यः । नु । कं ॥ आदिस्वरितं । स्वंर्पारे ॥ मध्यस्वरितं । हृदय्य १ या ॥ अंतस्वरितं । कन्यां ॥ स्वरितमेव । कं । स्वः ॥ द्विरुदात्तः । बृहस्पतिः ॥ त्रिरुदात्तः । इंद्राबृहस्पती ॥ सर्वानुदात्तः । वः । नः ॥ एत एकादश स्वराः पदेषु प्रत्येतव्याः ॥ तत्प्रतिपादनार्थमाह । एकस्मिन्पद उदात्तपूर्वं स्वरितमक्षरमनुदात्तं प्रत्येतव्यं ॥ सांहितिकस्तस्यायं धर्मो ऽनुदात्तस्य सत उदात्तपरस्य । इंद्रः । होतां ॥ « Dans tout mot unique, il y a *une* syllabe *udâtta* ou *svarita;* le reste est *anudâtta.* Voilà un principe général. Les mots entièrement *anudâttas* sont rares. C'est ainsi, en effet, par les *udâttas* ou les *svaritas,* que se fait la distinction des mots. [Exemples :] 1° *udâtta* initial : इंद्रः[1] । होतां ; 2° *udâtta* au milieu : अग्निनां (*Rig-Véda,* I, I, 3) ; अग्निभिः (VII, III, 1) ; 3° *udâtta* final : अग्निः । जनिता (II, XXIII, 2) ; 4° [simplement] *udâtta* : यः, नु, कं (VIII, LXIV, 7) ; 5° *svarita* initial : स्वंर्पारे (VIII, XCII, 14) ; 6° *svarita* au milieu : हृदय्य १ या (X, CLI, 4) ; 7° *svarita* final : कन्यां (I, CLXI, 5) ; 8° simplement *svarita :*

[1] Il est inutile de renvoyer à un passage déterminé, pour les mots qui, comme *indraḥ*, etc., reviennent à chaque pas dans les hymnes.

क्वं (I, xxxiv, 9); स्वः (II,v,7). » Suivent des exemples d'accent multiple, en composition : « 9° deux fois *udâtta* (Uvaṭa remplace ici le neutre par le masculin, en sous-entendant sans doute *çabdaḥ*) : बृहस्पतिः ; 10° trois fois *udâtta* : इन्द्राबृहस्पती (IV, xlix, *passim*) ; 11° entièrement *anudâtta* : वः, नः. Voilà les onze sortes d'accentuation qui se rencontrent dans les mots. C'est pour établir ce principe qu'il dit que, dans un seul et même mot, un *svarita* précédé d'un *udâtta* doit être considéré comme *anudâtta*. La règle qui veut que ce *svarita* suivi d'un *udâtta* se change en *anudâtta* est relative au *sandhi* (combinaison des mots). [En prenant chaque mot à part, comme fait le *pada-pâṭha*, on écrit] इंद्रः, होता (dans le *sandhi* ou *saṁhitâ-pâṭha*, on écrirait इंद्रो होता).

Je n'ai pas besoin de faire remarquer que les exemples d'accents multiples (9° et 10°) ne sont pas très-bien à leur place dans ce développement, et ne servent pas à confirmer le principe posé en tête de cette scolie. Uvaṭa a voulu avant tout être complet dans l'énumération des catégories : on voit d'ailleurs que, dans les composés qu'il cite, il n'y a qu'un accent par mot simple.

IV. Sûtra 7. अतः.... — Commentaire : अतः प्रकृताडुदात्तपूर्वात्स्वरितात्स्वराद्यदन्यदेकस्मिन्नेव पदे स्वरितं स्वारं तञ्जात्यमाचत्तते व्याळिप्रभृतयः । किमन्यत्पदमात्राभिप्रेतं । अपूर्वत्वं नीचपूर्वत्वं वा ॥ अपूर्वोदाहरणं । स्वः । क्वं । न्यंक् ॥ नीचपूर्वस्य । कन्यां । हृद्य १ या ॥ ज्ञात्या स्वरूपेणैवोदात्तानुदात्तसंगतिं विना ज्ञातो ज्ञात्यः ॥ तत्र त्वनुदात्तपरस्यैव । तस्योदात्तपरस्य स्वरितपरस्य च कंपः । कन्या ३ वारवायती (*Rig-Véda*, VIII, lxxx, 1); क्वा ३ भीशवः कथं शेक कथा यय (V, lxi, 2) ॥ « Vyâḷi, etc. nomment *jâtya* [née d'elle-même] l'accentuation *svarita*, qui [se trouvant] dans un seul mot, est différente de ce *svarita* dont il vient d'être parlé [c'est-à-dire du *svarita*] précédé de l'*udâtta*. — Quelle autre chose a-t-il en vue par cette limitation à un seul mot ? — Il nous fait entendre par là que

le *svarita* en question ou n'est précédé d'aucun accent, ou a devant lui un accent bas (*anudâtta*). » (Suivent des exemples : 1° de monosyllabes où naturellement le *svarita* n'a rien devant lui; 2° de polysyllabes où il est précédé d'*anudâttas.*) « Le terme *jâtya* exprime qu'il est tel par sa naissance même, par sa propre nature, qu'il est né sans le concours d'un *udâtta* et d'un *anudâtta.* — Mais ceci ne s'applique qu'au *svarita* suivi d'un *anudâtta;* pour celui qui précède un *udâtta* ou un *svarita,* il y a *kampa* (accentuation infléchie, tremblée, c'est-à-dire : il devient *kampya*). » Voy. la note du sûtra 5. — L'âcârya Vyâḷi (Vyâḍi) est nommé dans le texte, III, 14 et 17; VI, 12; XIII, 12 et 15, et Uvaṭa le cite de nouveau dans son commentaire, *ad* III, 10. Voy. Weber, *Akadem. Vorles.* p. 205.

स्वारं, avec *â* long, est un mot abstrait formé de la même manière que साम्नं, qui est expliqué dans une des gloses du chap. I (voyez la note du sûtra 61). — Dans le manuscrit de Paris, on avait d'abord voulu écrire ज्ञात्यां, au lieu de ज्ञात्यं; mais le copiste lui-même a corrigé la faute, en laissant le second *â* sans trait horizontal.

V. Sûtra 8. उभाभ्यां. . . — Uvaṭa explique उदात्तं par उदात्तश्रुति, et appuie ce 8ᵉ sûtra sur la règle qui sera établie plus loin (III, 11), « que l'accent प्रचित (प्रचयस्वरः) a le son de l'*udâtta* » : उदात्तवद्धि प्रचितं श्रूयते. Puis il nous rappelle que c'est en vertu du principe qu'il a posé plus haut de l'unité d'accent (voy. la note du sûtra 6), que les syllabes qui suivent, dans un même mot, ces *svaritas,* sont, quant à leur nature, *anudâttas.* — अनेकमक्षरं, « syllabe non unique », est interprété par बह्वन्यप्यक्षराणि. — Exemples : मादयस्व स्वर्णरे (*Rig-Véda,* VIII, XCII; 14); अदब्धव्रतप्रमतिः (II, IX, 1). Le premier passage est cité pour le *svarita jâtya* de स्वर्णरे; le second, qui est un seul mot composé, a, de même que मादयस्व, le *svarita* précédé de l'*udâtta.*

V. Sûtra 9. न चेत्.... — तथागतात्, sous-entendu अक्षरात्, est expliqué par les doubles synonymes स्वरितगतादुदात्तगतात्स्वरितत्वं प्राप्तादुदात्तत्वं वा प्राप्तात्. La syllabe *anudâtta*, ainsi placée, c'est-à-dire précédant un *svarita* ou un *udâtta*, reste dans son état propre et naturel, c'est-à-dire, a le son ou plutôt le ton de l'*anudâtta* : यदि त्वेवंभूतादक्षरात्पूर्वं भवति अथ प्रकृत्यैवावतिष्ठते. — Exemples : मादयस्व स्वर्णरे । अदब्धव्रतप्रमतिर्वसिष्ठः (voy. la note précédente). La syllabe finale de मादयस्व, et celle du long composé qui commence le second exemple, gardent le ton qui leur est propre (celui de l'*anudâtta*), parce qu'elles sont suivies, l'une de la syllabe *svarita* स्वः, l'autre, de la syllabe *udâtta* व. — Le mode de prononciation que constate le 5ᵉ çloka est bien représenté aux yeux par les signes de l'accentuation. Les syllabes *anudâttas* qui suivent un *svarita* sont toutes sans note d'accent, à l'exception de celle qui précède immédiatement un nouveau *svarita* ou un *udâtta*.

VI. Sûtra 10. उदात्तवति.... — Commentaire : इदानीं पदांतपदाद्योः संधौ उदात्तानुदात्तस्वरितप्रचितानां बलाबलमाह । यस्मिन्नेकीभावे पूर्वमुत्तरं वोदात्तं भवति इतरस्तु चतुर्णां स्वराणामन्यतमः । स उदात्तवानेकीभावः । तस्मिन्नुदात्तवत्येकीभाव उदात्तं संध्यमक्षरं जानीयात् ॥ द्वयोरुदात्तयोः । तानि नरा जुजुषाणोप यातं, dans le *pada* जुजुषाणा । उप (*Rig-Vêda*, II, xxxix, 8) ॥ इंद्रेहि मत्स्यंधसः, dans le *pada* इंद्र । आ । इहि (I, ix, 1) । अत्र मध्यगत आकार उदात्तो ऽधस्तनं स्वरितमुपरितनं चानुदात्तमुदात्तीकरोति ॥ शतं यथेमं शरदो नयातींद्रः, dans le *pada* नयाति । इंद्रः (X, clxi, 3) । प्रचित उदात्तेन लुप्तः ॥ « Maintenant il dit la force et la faiblesse [relative] des [quatre sortes d'accents] *udâtta, anudâtta, svarita* et *pracita*, dans la combinaison des fins et des commencements de mots. On appelle *contraction ayant l'udâtta* celle où l'élément, soit an-

térieur, soit postérieur, est *udâtta*, et où l'autre élément est un quelconque des quatre accents. Qu'on sache que, dans une telle contraction, la syllabe qui est le résultat de la combinaison est *udâtta* (pour *sandhyam̃*, voy. *ad* II, 28). » Dans le premier exemple cité, il y a contraction de deux syllabes *udâttas;* dans le second, l'*e* remplace trois voyelles, dont la première est *svarita*, la seconde *udâtta*, la dernière *anudâtta*. Dans le troisième, un accent *pracita*, qui est de sa nature *anudâtta*, se combine avec un *udâtta*, et se trouve, comme le dit Uvaṭa, primé et supprimé par lui. Dans tous les trois, le résultat de la contraction (le *sandhyam aksharam̃*) est, comme l'on voit, *udâtta*, ainsi que le veut la règle. — उदात्तीकरोति signifie « *udâttifie*, rend *udâtta* ». (Voy. Bopp, *Krit. Gramm.* 585.)

VI. Sûtra 11. अनुदात्तोदये ... — अनुदात्तोदये et स्वरितोपधे sont deux composés possessifs se rapportant à एकीभावे sous-entendu; la tournure est la même qu'au sûtra précédent. — Commentaire : उदात्तस्तावत्सर्वान्स्वरान्लुंपति । अथ स्वरितोऽनुदात्तं लुंपत्येतद्दर्शयति । अनुदात्तोदये पुनरयं विशेषः । स्वरितोपधोऽनुदात्तः स्वरितमापद्यते । क्षीरं सर्पिर्मधूदकं, dans le *pada* मधु । उदकं (IX, LVII, 32) ॥ « Nous savons jusqu'ici que l'*udâtta* supprime [et prime] tous les accents. Maintenant il nous fait voir que le *svarita* supprime [et absorbe] l'*anudâtta*. Quand la syllabe postérieure est *anudâtta*, on applique la règle spéciale que voici : un *anudâtta*, précédé d'un *svarita* [avec lequel il se combine], produit un *svarita*. » Nous avons déjà vu (*ad* II, 28) l'exemple cité à l'appui de cette règle.

VII. Sûtra 12. इकारयोः..... — Les termes techniques employés dans ce sûtra sont définis au chapitre précédent. *Praçleshaḥ* est la réunion de deux voyelles en une seule; le *kshaipra-sandhi*, le changement d'une voyelle en semi-voyelle; et l'*abhinihita*, l'absorption d'un *a* initial après un *e* ou un *o*

final. — Le commentaire complète la phrase en ajoutant अनुदात्तोत्तरत्वेषु, « ayant l'élément postérieur *anudâtta* »; en expliquant le génitif शाकल्यस्य par शाकल्यस्याचार्यस्य मतेन, et en précisant le sens de एवं par la glose suivante : एवमिति स्वरितनिर्देशः, « *evam*, ainsi, de même [nous reporte au sûtra précédent, et] désigne [par conséquent] le *svarita* ».

Exemples : 1° *praçlishṭa-sandhi :* स्रुचीव घृतं, pour स्रुचि । इव (X, xci, 15; cet exemple a déjà été cité au sûtra 2); 2° *kshaipra-sandhi :* योजा न्विंद्र ते हरीं, dans le *pada* योज । नु । इंद्र । (I, lxxxii, 1, etc.); तें ऽवर्धंत स्वतवसः, dans le *pada* ते । अवर्धंत । (I, lxxxv, 7, cité au sûtra 2).

Contre-exemples, montrant, 1° qu'il faut que les deux *i* contractés soient brefs : सद्यो जज्ञानो वि होमिद्धः, dans le *pada* वि । हि । ईं । इद्धः । (X, xlv, 4; le second *i* étant long, la syllabe हो, qui est le résultat de la contraction, est, comme l'on voit, *udâtta*); — 2° qu'il faut que la première syllabe soit *udâtta* et la seconde *anudâtta :* उतेमाशुर्नैषो अस्तीतेनं, dans le *pada* उत । ईं । आहुः । न । एषः । अस्ति । इति । एनं । (II, xii, 5); स तु वस्त्राण्यध पेशनानि, dans le *pada* वस्त्राणि । अध । (X, i, 6); हिरण्यशृंगो ऽयो अस्य पादाः, dans le *pada* हिरण्यशृंगः । अयः । (I, clxiii, 9) : l'*udâtta* et le *svarita* de *asti-iti*, aussi bien que les deux *udâttas* de *vastrâṇi-adha* et de *hiraṇyaçriñgaḥ ayaḥ*, produisent, par leur combinaison, un *udâtta*.

VIII. Sûtra 13. **मांडूकेयस्य**.... — La glose d'Uvaṭa est assez curieuse : « Qu'on se souvienne, dit-il, que tel est l'avis de Mâṇḍûkeya, mais qu'on ne fasse pas ce qu'il dit » : मांडूकेयस्याचार्यस्य मतेन सर्वेषु प्रश्लिष्टेषूदात्तपूर्वत्वेषु तथा स्मरेत् । न तु कुर्यात् । (Sur Mâṇḍûkéya, voy. les *Leçons* déjà citées de M. Weber, p. 48 et 55.)

Exemples : एंद्र याहि हरिभिः, dans le *pada* आ । इंद्र । (VIII, xxxiv, 1); वि होमिंद्रो अन्यदा रोदसी, dans le *pada* वि । हि । ईं ।

(X., XLV, 4, exemple déjà cité en partie au sûtra 12). D'après Mâṇḍûkeya, le résultat de la contraction, dans le second exemple, ne serait pas *udâtta*, mais *svarita* : ह्ॆ. Pour le premier exemple, voyez plus bas, la note du sûtra 15.

VIII. Sûtra 14. इति.... — Commentaire : एवंप्रकारा एकीभाविनामत्तराणां धर्माः प्रत्येतव्याः — Les deux manuscrits de Berlin ont, à ce qu'il paraît, एकीभाविनो धर्माः pour एकीभाविनां धर्माः, « les règles contractes, relatives aux contractions », pour « les règles des [syllabes] contractes. »

VIII. Sûtra 15. परैः.... — Cet axiome, très-laconique, est parfaitement éclairci par la glose : परैस्तूदात्तैर्य एकीभावास्ते प्रथमभाविनः स्युः । द्वयोरप्याचार्ययोर्मतेनोदात्तभाविनः स्युः । उदात्तवत्येकीभाव इत्येतद्धि प्रथममुक्तं। « Mais quand les contractions ont lieu avec des éléments postérieurs *udâttas*, alors elles doivent être conformes à la première règle, c'est-à-dire, même de l'avis des deux maîtres [Çâkalya et Mâṇḍûkeya], elles doivent être *udâttas;* car ce qu'on a dit d'abord (au sûtra 10), c'est que les contractions qui ont l'*udâtta* [sont *udâttas*]. »

Exemples : ग्राच्या जानु दक्षिणातः (*Rig-Véda*, X, xv, 6); प्रास्यं पारं नवतिं नाव्यानां (I, cxxi, 13). ग्राच्यं est pour ग्रा ऽग्रच्य, et प्रास्यं, pour प्र ऽग्रस्य, et les deux gérondifs ग्रच्य et ग्रस्य ont la première syllabe *udâtta*.

IX. Sûtra 16. उदात्तपूर्वं... — Le commentaire décompose उदात्तपूर्वं, et explique नियतं par ग्रनुदात्तं, son synonyme; mais, du reste, il ne fait que reprendre, dans un ordre un peu différent, les mots du texte.

Exemples : यं इंद्र सोमपातमः (*Rig-Véda*, VIII, xii, 1); ग्रग्निमीळे पुरोहितं (I, i, 1). Les syllabes *anudâttas* qui suivent les syllabes *ya*, *pâ*, *gni*, *ro*, et sont elles-mêmes suivies d'*anudâttas*, prennent le *svarita*.

Contre-exemples : ज्या इयं समने पारयंती (VI, LXXV, 3). इंद्र सोमं सोमपते पिबेमं (III, XXXII, 1). Les syllabes qui suivent les *udâttas jyâ, ne, in, pi,* restent *anudâttas,* parce qu'elles précèdent un autre *udâtta.* — क्व १ वोऽश्वाः क्वा ३ भीशवः (V, LXI, 2). Bien que *vo* soit devenu *udâtta* par suite de l'*abhinihita-sandhi,* la finale de *açvâḥ* reste *anudâtta,* parce qu'elle est suivie de la syllabe *svarita kva.*

X. Sûtra 17. वैवृत्ततैरोव्यंजनौ.... — Le manuscrit de Paris a au second vers स्वारान्, par un *a* long; mais le commentaire, de même que les manuscrits de Berlin, a स्वरान्. — Uvaṭa explique वैवृत्त par la glose ordinaire विवृत्तौ भवो वैवृत्तः, et nous renvoie au sûtra 3 du chap. II. Le second terme est aussi interprété fort clairement : अंतर्धानव्यंजनं यस्येति तैरोव्यंजनः, « *tairovyañjana* est le nom de l'accent qui a une consonne d'intercalation, une consonne interposée ». — J'ai suivi pour पृथक् le sens donné par le scoliaste : व्याक्रिप्रभृतयः पृथङ्नाना; peut-être vaudrait-il mieux faire rapporter l'idée de distinction aux noms qu'aux maîtres. — Uvaṭa nous avertit qu'il ne cite pas d'exemples de ces diverses sortes d'accents, parce qu'il en a donné plus haut : le texte n'y revient que pour nous faire connaître les noms techniques : संज्ञार्थं पुनर्वचनं.

XI. Sûtra 18. स्वरितात्.... — L'accent *pracaya* ou *pracita* (voy. la note du sûtra 8), c'est-à-dire l'accent « d'accumulation progressive », est celui des syllabes *anudâttas* qui suivent immédiatement un *svarita.* Comme ce n'est qu'une accentuation de *sandhi,* et non, quant à la nature du ton, une espèce d'accent nouvelle et distincte, il n'en a pas été question dans l'énumération et dans les définitions qui commencent le chapitre III, et c'est pour cela que le *Prâtiçâkhya* nous dit ici comment il se prononce : संहितायां प्रचयः स्वरोऽधस्तान्न निरूपित इत्यत आह। उदात्तश्रुतितां यांति। उदात्तश्रुतीनि भवंति।
Nous avons déjà vu plusieurs emplois semblables des noms

abstraits en *tâ;* cf. I, 12.—L'*i* de *yânti,* quoique changé en *y,* compte pour la mesure du vers.

Exemples : अग्निमीळे पुरोहितं (*Rig-Véda,* I, 1, 1); नासत्याभ्यां बर्हिरिव (I, CXVI, 1); वाजे वाजे ऽवत वाजिनो नः (VII, XXXVIII, 8); इमं मे गंगे यमुने सरस्वति (X, LXXV, 5). — Dans le premier exemple, nous n'avons qu'un seul accent *pracaya* après chacun des *svaritas* (एकं); dans le second, il y en a deux après la syllabe *sa* (ह्नि); dans le troisième, il y en a huit; dans le quatrième, neuf (बहूनि).

XII. Sûtra 19. केचित्.... — Uvaṭa explique le verbe नियच्छंति par नीचीकुर्वंति, et अंततः par अंतत आरभ्य, «en commençant par la fin»; puis il ajoute qu'ils baissent ainis le ton, sans que la cause ordinaire y donne lieu, c'est-à-dire, sans qu'il y ait à la suite ni *udâtta,* ni *svarita :* निर्निमित्तमेवोदात्तं स्वरितं विनेत्यर्थः. — La fin de l'axiome est interprétée par la glose suivante : आ शेषाद्वा यावदेकमक्षरमनेकं वाक्षरं द्वे वाक्षरे नियच्छंति । एकेनापि प्रचितस्वरूपं दर्शितं भवत्येवेत्यर्थः ।, «ou ils baissent le ton jusqu'à la dernière (jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'une). Qu'ils en baissent une ou deux ou plusieurs, il faut toujours que la nature de *pracita* soit montrée, ne fût-ce que par une», c'est-à-dire, il y en a au moins une qui se prononce avec le ton qui est propre au *pracita* ou *pracaya-svara.*

XII. Sûtra 20. नियुक्तं.... — Commentaire : तुशब्दो ऽवधारणार्थः । सर्व एवाचार्या नियुक्तं निश्चितमविप्रतिपत्त्यानुदात्तं कुर्वंति । «Le mot *tu* a [dans cet axiome] le sens d'affirmation absolue (dans le sûtra précédent, il l'expliquait par son sens ordinaire de distinction, विशेषणार्थः). Tous les maîtres, rigoureusement, c'est-à-dire d'une manière certaine et sans contestation, font *anudâtta* [la syllabe suivie d'un *udâtta* ou d'un *svarita*].» — Pour la mesure du vers, il faut résoudre *tûdâtta...* en *tu udâtta..* (Voy. la note du sûtra 18.)

Exemples : वाजे॑ वाजे ऽवत वाजिनो नो॒ धने॑षु (*Rig-Véda*, VII, XXXVIII, 8: j'ai ajouté quelques mots en tête de la citation, pour montrer où commence l'accent *pracaya;* voy. la note du sûtra 18); ब्रह्माणमाहुर्यज्ञन्यं (X, CVII, 6). — Le premier de ces exemples nous montre l'*anudâtta* devant un *udâtta*; le second, devant un *svarita.*

XIII. Sûtra 21. **नियमं**.... — Commentaire : नियमं नियमनमनुदात्तभावं कारणादिके मन्यंत आचार्याः । किं तत्कारणमिति चेत् । प्रचयस्वरयुक्तमध्ययनं यथा स्यादिति । यदि ह्युदात्तस्वरितोदयं प्रचितं नानुदात्तं भवेत् । अथ प्रचितोदात्तयोः को विशेषः स्यादिति । प्रचितो हि स्वरितोदात्तपरो ऽनुदात्ततरो ऽनुदात्तो भवति । न तूदात्तः । एवं च कृत्वा प्रचितस्वर आचारो ऽयं शाकल्यस्यान्यतरेयस्य च मते एतत्कारणको द्रष्टव्यः । अन्यान्येवोदाहरणानि ॥ Souvent les gloses des scoliastes décomposent les propositions du texte en fragments qu'ils complètent par des additions successives : « Quelques maîtres pensent que l'abaissement du ton *niyamaṁ* (synonyme *niyamanaṁ*), c'est-à-dire la nature d'*anudâtta*, est par le fait (par l'effet) . . . » Ici, au lieu de compléter la phrase, Uvaṭa s'interrompt par une question relative à *kâraṇât :* « Si l'on demande quel est cet effet, » et répond : « c'est que la lecture soit douée de l'accent *pracaya* ». En d'autres termes, et en supprimant les interruptions : « Quelques maîtres pensent que c'est l'abaissement du ton qui fait que la lecture a l'accent *pracaya*, qui constitue l'accent *pracaya.* » Ma traduction, si toutefois j'ai bien compris cet axiome assez difficile, rend mieux compte, ce me semble, du sens des mots et de la tournure, que ne le fait cette interprétation morcelée d'Uvaṭa. — La suite de la glose est plus claire, ou du moins plus suivie : « car si le *pracita,* suivi d'un *udâtta* ou d'un *svarita*, n'était point *anudâtta*, alors, quelle différence y aurait-il entre le *pracita* et l'*udâtta?* En effet, le *pracita*, s'il est *anudâtta*, sera encore plus *anudâtta* (aura le ton plus bas que l'*anudâtta*), devant un *svarita* ou un *udâtta;* mais il n'en est pas de même de

l'*udâtta* (ni par conséquent du *pracita*, si on le fait *udâtta*). Si l'on fait ainsi pour l'accent *pracaya*, c'est cette règle pratique qui doit être considérée dans l'opinion de Çâkalya et d'Ânyataréya comme produisant cet effet (c'est-à-dire comme distinguant nettement l'*udâtta* du *pracita*). Pour les exemples, voyez plus haut. » — Ce qui fait la principale difficulté de ce sûtra, c'est que le second vers n'est pas lié grammaticalement au premier. Pour être bien certain de la liaison logique, il faudrait connaître exactement la doctrine des deux grammairiens que cite le texte. — Ânyataréya n'est pas nommé ailleurs dans le *Prâtiçâkhya*.

XIV. Sûtra 22. परिग्रहे.... — Ce sûtra est relatif aux redoublements usités dans le *pada*, et surtout, comme nous le verrons ailleurs, dans le *krama-pâṭha*. — Les manuscrits de Berlin ont, à ce çloka, et plus bas, au çloka 17, व्याडिः, au lieu de व्याळिः (voy. I, 11). — Commentaire : तुशब्दो विशेषणार्थः । एत[illegible]नेव विसंवादोऽधस्तनस्वरलक्षणेन सह । « Le mot *tu* est ici dans le sens de *distinction*. En effet, l'opinion qu'il va mentionner n'est point d'accord avec la règle d'accentuation précédemment établie. » — परिग्रहः a pour synonyme वेष्टकः, de la racine वेष्ट्, « entourer, enfermer » : l'un et l'autre mot conviennent très-bien à l'idée qu'ils expriment : *iti* est entouré, enfermé entre les deux mots répétés (exemple : वरिति वः, *Rig-Véda*, II, xiv, 3). — Nous avons vu au chap. I, 14 (sûtra 58), l'adjectif अनार्ष accompagné du substantif इतिकरणः, qui est ici sous-entendu et qu'Uvaṭa supplée dans sa glose. Après nous avoir avertis que le dissyllabe इति a la première syllabe *udâtta* (द्व्यक्षर आद्युदात्तः), il explique et développe la règle en ces termes : पदाभ्यां स मध्ये वर्त्तमानः पूर्वपदांतमादिना स्पृशति द्वितीयपदादिमंतेन स्पृशति । तस्यायं विकारः पदसंधिकृतः । उत्तरपदादिर्व्यंजनादिः स्वरादिर्वा भवति । यदि व्यंजनादिस्तदा प्रचये प्राप्तेऽयमपवादः । अनार्षादितिकरणात्परेषामक्षराणां न्यासमनुदात्तत्वभावं मन्यते

व्याक्रिराचार्यः। यदा तु स्वरादिर्भवति तदा तेन स्वरादिनैकाक्षरीकृतात्प-रेषां न्यासमिति तुल्यं। तौ यदि स्वरौ परौ भवत उदात्तस्वरितौ। « Quand ce [dissyllabe *iti*] se trouve entre deux mots, il touche de son commencement la fin du premier mot, et de sa fin le commencement du second. Cette modification (cette combinaison, voy. *ad* II, 1) de la particule est nommée *pada-sandhi*. Le mot postérieur commence ou par une consonne ou par une voyelle. S'il commence par une consonne, alors, quand la règle voudrait le *pracaya-svara*, voici l'exception qui a lieu : L'*âcârya* Vyâḷiḥ est d'avis qu'il y ait abaissement de ton, qualité d'*anudâtta*, pour les syllabes qui suivent la particule *iti*, non comprise dans le *saṁhitâ-pâṭha*. S'il commence par une voyelle, alors il veut de même que l'abaissement ait lieu pour les syllabes qui suivent la particule contractée avec cette consonne initiale. [L'une et l'autre prescription est] pour le cas où les deux accents, à savoir l'*udâtta* ou le *svarita*, viennent après. »

Exemples accentués conformément au sûtra 22 : 1° सत्यानृते इति सत्य ऽअनृते। (*Rig-Véda*, VII, XLIX, 3); il faudrait, d'après la règle, en regardant le *parigraha* comme un discours suivi, affecter les syllabes *sa, ty* et *a* de l'accent *pracaya :* इति सत्यानृते. Dans le manuscrit de Paris, ce premier exemple est écrit comme dans le *saṁhitâ-pâṭha*, सत्यानृते अवपश्यं जनानां, sans *iti*, et, par conséquent, il ne montre pas l'application de la règle. Dans le manuscrit 200, renfermant le *pada-pâṭha*, il y a सत्यानृते इति, sans répétition du mot après la particule; mais ailleurs ce même manuscrit suit la règle ici donnée. Ainsi : विश्वमिन्वे इति विश्वं ऽइन्वे (IX, LXXXI, 5); समीचीने इति सं ऽईचीने (IX, XC, 4). — 2° सुप्राव्य १ इति सुप्र ऽअव्यः (IV, XXV, 6) : dans ce second exemple, c'est devant un *svarita* que les syllabes qui devraient avoir le *pracaya* (*su, pra*), ont l'*anudâtta;* dans le précédent et dans le suivant, c'est devant un *udâtta*. — 3° अलतृणभवंतीरित्यलतृणा ऽभवंतीः (IV, XVIII, 6) : ici la

finale d'*iti* est combinée en une seule syllabe avec l'*a* initial du mot suivant, et *la* est *anudâtta*, quand il devrait être *pracita.*

Contre-exemple, montrant que le *pracaya* ne se change ainsi en *anudâtta* que devant un *udâtta* ou un *svarita* : शत-क्रतो इति शत ऽक्रतो (III, xxxvii, 2, etc.) : le vocatif *çatakrato* étant ici entièrement *anudâtta*, il n'y a pas lieu d'appliquer l'exception ; les quatre syllabes restent *pracitas* après le *svarita* final d'*iti.*

XV. Sûtra 23. यथा... — Le commentaire nous explique ce sûtra en nous renvoyant aux çlokas 9 et 11, dont l'un prescrit le changement de l'*anudâtta* en *svarita* après un *udâtta*, et dont l'autre établit que les *anudâttas* deviennent *pracitas* après un *svarita*. Cette double règle s'applique également aux *avagrahas* ou solutions des composés et des alliances, telles que les répétitions et les mots suivis d'*iva*, que le *pada-pâtha* analyse à la façon des composés. — Mais, dira-t-on, ceci n'est qu'une répétition d'une règle déjà donnée, relativement à l'accentuation en cas d'hiatus [ou de consonne interposée, voy. çloka 9]. Cette règle précédente, répond le scoliaste, ne s'applique pas ici, parce que, dans l'*avagraha*, il y a interposition du temps d'une mesure [dans l'intervalle de la tmèse, entre les deux éléments : voy. I, 6] ; il n'y a plus une aussi étroite union entre les syllabes, leurs relations sont changées, et l'accentuation pourrait l'être aussi. Voilà pourquoi cette règle est nécessaire. Ce raisonnement est exprimé d'une façon très-laconique dans les termes suivants : ननु च वि[illegible]यः स्वर उक्तः स इहापि भवत्येव। कस्मादयं यत्नः कृतः। मात्रा[illegible]व्यवधानान्न प्राप्नोति। Le mot *yatnaḥ* est assez souvent employé par le commentateur dans le sens où nous le voyons ici. « Pourquoi cet effort est-il fait ? Pourquoi l'auteur prend-il la peine de dire cela, d'établir cette règle ? »

Exemples : उषः ऽउषः (*Rig-Véda*, X, viii, 4) ; नावा ऽइव (II, xxxix, 4) ; गण ऽपतिं (II, xxiii, 1) ; पुरः ऽहितं (I, 1, 1). L'accen-

tuation est, comme l'on voit, la même que dans le discours suivi.

L'adjectif अनेकीभवतां est interprété par प्रश्लेषमप्राप्नुवतां, « [des syllabes] qui n'ont pas éprouvé de contraction », c'est-à-dire « qui sont séparées par un hiatus ou par une consonne », विवृत्तिव्यंजनतिरस्कृतानां (comparez plus haut, çloka 10).

Mon manuscrit donne pour contre-exemple, c'est-à-dire comme exemple de syllabes contractées (एकीभवतां), le mot simple अङ्गा. C'est évidemment une faute, qui s'explique aisément par la répétition des mêmes syllabes, et je suppose qu'il faut lire अङ्गांङ्गा (pour अङ्गां ऽअङ्गा), alliance de mots qui se trouve en effet dans le *Rig-Véda* (X, XXXVII, 9).

XVI. Sûtra 24. पद्यादीन्.... — Le manuscrit de Berlin 595 a संहितत्वड्डत्तरं, ce qui est évidemment une double faute. — Sur le sens de पद्य, que le commentaire fait ici du neutre : पद्यं, et qu'il explique par पदार्द्ध, « moitié de mot », voy. I, 15, note du sûtra 61.

Exemples : 1° ऋतस्य पंथामन्वेतवा उ, dans le *padá* ऋतस्य । पंथां । अनु ऽएतवै । ऊं इति । (*Rig-Véda*, VIII, XLIV, 5) ; 2° नैषा गव्यूतिरपभर्तवा उ, dans le *pada* न । एषा । गव्यूतिः । अप ऽभर्तवै । ऊं इति । (X, XIV, 2). — La règle, comme l'on voit, s'applique au *pada-pâṭha*, qui accentue les termes postérieurs एतवै et भर्तवै comme deux mots détachés.

Contre-exemple, montrant que ce mode d'accentuation n'est [illegible]e pour les composés qui ont un double *udâtta* : अश्वपते गोपते [illegible], dans le *pada* अश्व ऽपते । गो ऽपते । उर्वरा ऽपते (VIII, [illegible] 3) [illegible]s syllabes qui suivent le *svarita* ont l'accent *praca*[illegible]

XVI. Sûtra 25. जात्यवत्.... — L'un des manuscrits de Berlin (595) a तथावंतौ, l'autre तथावंत्यौ. Le commentaire confirme la leçon du manuscrit de Paris. — अंतौ est au duel, de

même que पूर्वयोः, parce qu'il s'agit de deux sortes de composés, de ceux qui commencent par तनू et de ceux qui commencent par शची. — Le premier mot du sûtra, जात्यवत्, n'est pas fort clair, si nous restreignons जात्य au sens qu'il a plus haut, dans le 4e çloka. Voici la glose d'Uvaṭa : जात्येन तुल्यं जात्यवत्। यथा जात्यस्यांतो निहन्यत उदात्ते परभूते। एवं तनूशचीति पदयोः पूर्वपदयोः सतोरंतो निहन्यते। तथा वांतो कुर्याद्यथाधस्तात्प्रतिपादितं। « Jâtyavat [signifie] semblable au jâtya (comme le jâtya) : de même que la fin du jâtya, quand un udâtta le suit, est frappée bas (c'est-à-dire a le ton de l'anudâtta; voyez ce qui a été dit plus haut, aux çlokas 2 et 3, des deux parties du svarita), de même la fin des mots tanû et çaçî, employés comme premiers termes de mots composés, est frappée bas (a le ton anudâtta) : ou bien qu'il fasse leurs fins comme il a été établi précédemment. » Je crois qu'il serait plus naturel, et au fond cela ne changerait rien au sens, de donner à jâtya la valeur de svarita (ce serait le mot spécifique employé pour le mot générique), et d'entendre par tathâ « comme il a été dit », c'est-à-dire conformément à la règle générale qui veut que l'anudâtta remplace le svarita devant un udâtta. De quelque façon qu'on interprète ces détails de la proposition, voici quelle est la signification du sûtra : « On traite tanû et çaçî soit comme termes détachés, soit comme unis au second élément; si on les traite comme termes détachés, leur seconde syllabe prend le svarita, vu que la première a l'udâtta; si on les traite comme unis à l'élément postérieur du composé, on fait leur syllabe finale anudâtta devant un udâtta suivant ».

Exemples : 1° तनूनपाडुच्यते गर्भ आसुरः, dans le pada तनू ३ नपांत् । (Rig-Véda, III, xxix, 11); 2° इंद्रं कुत्सो वृत्रहणं शचीपतिं, dans le pada शची ३ पतिं (I, cvi, 6). — J'ai suivi pour ces deux exemples le texte de M. Max Müller, qui nous offre deux modes différents d'accentuation, dans le pada-pâtha, pour tanû-napât et pour çacî-patim : la finale de tanû a l'anudâtta à cause de l'udâtta initial de napât, le mot n'est pas traité comme isolé;

celle de *çacî* a le *svarita*, bien qu'elle soit également suivie d'un *udâtta*, le mot est traité comme isolé. Dans le manuscrit 164 de Paris, renfermant le *pada-pâtha*, il y a également तनूऽनपांत्; quant à *çacî-patim*, le copiste l'avait accentué de même, शचीऽपतिं, mais l'*anudâtta* a été ensuite effacé et un १ sans accent a été écrit au-dessus de l'apostrophe. Uvaṭa transcrit deux fois chacun des deux exemples, avec ces deux mentions, qui confirment encore l'interprétation que nous avons donnée : संहितवद्वा कुर्यात्। पृथग्वा।, « qu'il fasse comme si les mots étaient unis par le sandhi, ou comme s'ils étaient détachés ». Les citations du commentaire, je l'ai déja dit, ne sont pas accentuées dans le manuscrit de Paris; mais je ne crois pas me tromper en supposant que le scoliaste doit avoir écrit la première fois तनूऽनपांत्। शचीऽपतिं, et la seconde, तनूंऽनपांत्। शचींऽपतिं।

Contre-exemples, montrant que cette règle d'accentuation facultative ne s'applique qu'à des composés qui ont un double *udâtta* (voy. le sûtra précédent) : 1° तनूंनपात्पथ ऋतस्यं, dans le *pada* तनूंऽनपात् (X, cx, 2); 2° शचींपते शचीनां, dans le *pada* शचींऽपते (X, xxiv, 2).

En finissant, Uvaṭa répond à une objection assez fondée, que voici : Le *Prâtiçâkhya* n'a point à nous donner le caractère particulier des mots, comme il fait ici en nous indiquant l'accentuation des composés où figurent *tanû* et *çacî* : la *sam̃hitâ*, telle qu'elle est enseignée dans ce livre, présuppose la connaissance des mots. — Cela est vrai, mais, répond-il, en modifiant un peu la formule que nous avons déjà vue (*ad* I, 8, note du sûtra 41) : ce qui abonde ne vicie pas; « c'est, en prenant des fleurs, prendre aussi des fruits, en prenant du bois, prendre aussi du miel (sans doute du miel sauvage, que le bûcheron peut trouver dans un arbre) » : ननु पदानां लक्षणं न कर्तव्यं। सिद्धेषु हि पदेषु संहिताप्रकृतिः। सत्यमेव॥ यथा पुष्पाहारस्य फलाहरणं। दार्वाहारस्य मध्वाहरणमेवमेतत्।

XVII. Sûtra 26. **त्रिमात्रयोः**.... — Uvaṭa, pour expliquer le locatif प्रचयस्वरे, supplée वर्त्तमाना, qui se rapporte au sujet मात्रा, lequel équivaut ici à « syllabe ». — एकेषां est complété, comme à l'ordinaire, par l'addition de आचार्याणां मतेन. — न्यस्ततरा a pour synonyme नीचतरा; dans le manuscrit de Paris, il manque une syllabe : न्यस्तरा.

Voici les deux *plutis* en question : उपरि स्विदासी ३त् (*Rig-Véda,* X, cxxix, 5); न त्वा भीरिव विंदती ३ (X, cxlvi, 1). J'ai reproduit l'accentuation du manuscrit 166 de Paris, lequel renferme la *samhitâ-pâṭha* du *Rig-Véda.* On voit que pour le premier exemple il se conforme au sûtra 26 et baisse le ton de la syllabe finale, qui est la dernière de la série des *pracitas.* Pour le second exemple, il laisse la dernière *pracita,* comme les précédentes, ainsi que le veut Vyâḷi (voyez le sûtra 27).

XVII. Sûtra 27. **उभे**.... — Les deux mots उभे et समस्वरे sont au duel, comme se rapportant à ces deux mesures finales dont il vient d'être parlé. C'est ce que le commentaire explique en suppléant les ellipses avec une scrupuleuse exactitude : उभे अंत्ये मात्रे उभयोस्त्रिमात्रयोरितराभ्यां. — Comme les syllabes précédentes sont *pracitas,* समस्वरे équivaut à प्रचितस्वरे.

XVIII. Sûtras 28 à 32. **असंदिग्धान्**.. — **अविकृष्टान्**.. — **अकंपितान्** — **स्वरितं**.... — **पूर्वौ**.... — Le texte, dans le manuscrit de Paris, a स्वरान्क्रूयात्, mais la glose nous donne ब्रूयात्. Le manuscrit 394 de Berlin a कुर्यात्. — Commentaire : संदेहो नामास्पष्टता । उदात्तस्वरितप्रचितान्स्वरानसंदेहजनकान्ब्रूयात् । « Le vice [de prononciation] qui a nom *sandeha* (confusion, doute) est le défaut de netteté. Qu'on prononce les accents *udâtta, svarita, pracita* (c'est-à-dire les trois qu'il serait le plus facile de confondre), de manière à ne pas produire de confusion. » On nous a dit que le *pracaya* ressemblait, quant

à la prononciation, à l'*udâtta;* en admettant que l'identité fût parfaite, on distinguerait toujours les syllabes *pracitas* par le *svarita* qui les précède et l'*udâtta* qui les suit, quand un *udâtta* ou un *svarita* viennent après.

अविकृष्टान्। विकर्षो नामासुश्लिष्टता स्वराणां। स्वरैः सह स्वरसंधीनुपश्लिष्टान्कुर्यादित्यर्थः। « Le vice qui a nom *vikarsha* (arrachement, coupe hachée) est le défaut de connexion des accents. Qu'on fasse les liaisons des accents avec les accents bien adhérents. »

अकंपितान्। कंपनं नाम स्वराश्रितपाठदोषः। प्रायेण दाक्षिणात्यानां भवति। तमुपलक्ष्य स वर्ज्यः। « On appelle *kampana* le défaut qui consiste en une lecture non liée avec les accents (c'est-à-dire le ton détaché du son, et marqué comme après coup, ce qui produit, en effet, une lecture tremblée). C'est ordinairement le défaut des gens du Midi; il faut, après l'avoir observé, l'éviter. » — Une des significations du participe श्रित est « *joined to, contiguous to, connected with* »; avec l'*a* privatif, il rend bien le sens qu'exprime notre traduction. — Nous retrouverons *dâkshiṇâtyâḥ* dans le commentaire du chapitre XV, 6, mais pour marquer simplement une relation de position dans un même lieu.

स्वरितं नातिनिर्हन्यात्। नातिप्रेरयेत्स्वरितमाक्षेपेण « Qu'on ne prolonge pas trop le *svarita* par l'addition. » Voyez la note relative au 1er sûtra, dans lequel *âkshepa* sert à caractériser l'accent *svarita*.

Le duel पूर्वौ est expliqué par उदात्तानुदात्तौ; ce sont les deux accents nommés les premiers dans la définition qui est en tête du chapitre III. — नातिविवर्तयेत्। आयामविश्रंभाभ्यां नातिदूरं नयेत्, « qu'il ne les mène pas à un excès de tension ou de relâchement ». Ici encore la scolie reprend les deux termes caractéristiques de la définition initiale.

XIX. Sûtra 33. जात्यः.... — Uvaṭa n'a point commenté ce sûtra, ou, du moins, sa glose n'est point dans le manuscrit de Paris. Ce çloka, du reste, ne paraît guère à sa place

ici. Ce n'est guère qu'une répétition de règles données plus haut (voy. la note du sûtra 5), et cette répétition a, sans doute, été placée ici pour distinguer l'inflexion légitime de la prononciation tremblée qui détache le ton du son et qui vient d'être blâmée comme un défaut. — Pour les noms d'accents employés dans ce dernier axiome, voy. les çlokas 4 et 10.

NOTICE ET EXTRAITS

DU

E'UNOUAN ED-DIRAÏA FI MECHAIEKH BIDJAÏA,

OU GALERIE DES LITTÉRATEURS DE BOUGIE

AU VII[e] SIÈCLE DE L'HÉGIRE,

PAR M. CHERBONNEAU,

PROFESSEUR D'ARABE À CONSTANTINE.

Dans sa traduction du chapitre d'Ibn Khaldoun intitulé : *Des insignes qui caractérisent la dignité de roi*, et où il est question des Annales d'Ibn Hammâd (*Chrestom. arab.* t. II, p. 280; 2[e] édit.), M. Silvestre de Sacy écrit la remarque que voici : « Je ne connais point cet Ibn Hammâd; je soupçonne pourtant qu'il s'agit ici d'une histoire intitulée : عنوان الدراية في تاريخ بجاية, dont Hadji Khalfa parle deux fois aux mots تاريخ et عنوان, mais sans donner aucun renseignement sur son auteur, ni sur le temps où il a écrit. Cet écrivain appartenait sans doute lui-même à la

famille des Benou Hammâd. » Plusieurs faits nouveaux et importants pour l'histoire de la littérature arabe résultent de cette note, qui a été lue probablement par d'autres orientalistes avec une attention moins soutenue et dans des circonstances toutes différentes.

D'abord, il faut reconnaître qu'il existe une Histoire de Bougie par Ibn Hammâd, puisque cette histoire a été enregistrée par Hadji Khalfa, et mise à contribution par Ibn Khaldoun, qui la cite deux fois, notamment dans son *Histoire des Berbères* (texte arabe, t. II, p. 59, l. 12; édit. de M. de Slane). Seulement, la ressemblance du titre attribué à ce livre, avec celui du manuscrit dont j'offre ici la notice, est telle qu'on serait tenté de taxer de méprise l'auteur du Catalogue musulman, si l'on ne savait, d'ailleurs, combien les Arabes sont peu scrupuleux sur le choix des inscriptions à mettre sur leurs œuvres pour en faire connaître la matière, et que, séduits souvent par l'agrément des assonances, ils n'hésitent pas à imiter, en tout ou en partie, pour désigner un livre, les dénominations déjà adoptées par leurs devanciers. Afin que l'on apprécie nettement ce que je veux dire, je placerai les deux titres l'un au-dessous de l'autre; le numéro 1 représente l'*Histoire de Bougie*, le numéro 2 répond à la *Galerie des littérateurs de Bougie.*

1 — عنوان الدراية فى تاريخ بجاية

2 — عنوان الدراية فى مشايخ بجاية

Bien qu'à la première inspection elles paraissent identiques, on observera que ces inscriptions diffèrent par l'avant-dernier mot, qui est تارخ dans l'une, et مشايخ dans l'autre; mais, si l'on écrit *mechaiekh* en réduisant le *chin* à un trait horizontal surmonté de trois points, ainsi que cela se pratique sur un grand nombre de frontispices ornés de lettres majuscules, la différence sera à peine sensible entre تارخ et مشايخ.

Ibn Khaldoun, en rapportant deux passages des Annales d'Ibn Hammâd, dit simplement في تاريخه, sans spécifier le sujet. Or, je possède un ouvrage de cet auteur, qui est intitulé : اخبار ملوك بنى عُبيد وسيرتهم « Récit des actions de la dynastie des Obeïdites », et je n'y ai point trouvé les faits mentionnés par Ibn Khaldoun. Donc, il demeure évident qu'Ibn Hammâd a composé plusieurs livres. Un seul de ces écrits est arrivé jusqu'à nous; c'est celui d'où j'ai extrait, à une autre époque, les documents inédits sur Obeïd Allah et l'hérétique Abou Yézîd (voir le *Journ. asiat.* mai-juin 1855, et décembre 1852).

Quant à l'origine d'Ibn Hammâd, je ne la connais pas mieux que M. de Sacy; mais je pense que ce savant a eu raison de supposer qu'il était issu du sang des souverains de Bougie, d'autant plus que les oulémas de Constantine approuvent cette conjecture.

Ayant à signaler, comme on le voit, deux omissions dans la bibliothèque de Hadji Khalfa, j'étais obligé de commencer par cette discussion préliminaire l'examen du *Eunouân ed-diraïa fi mechaiekh Bid-*

jaïa, ouvrage vraiment précieux pour l'étude du VIIe siècle de l'hégire, au point de vue de la littérature africaine. Le seul exemplaire que j'ai rencontré, et qui fait aujourd'hui partie de ma collection, porte le cachet de la vétusté; l'écriture en est mogrebine, mais très-pâle et presque fruste en certains endroits, ce qui la rend difficile à lire.

* El-R'abrini est l'auteur du *E'unouân ed-diraïa fi mechaïekh Bidjaïa*. Les biographes arabes, ordinairement si prolixes, n'ont consacré qu'un petit nombre de lignes à sa mémoire. Les renseignements à l'aide desquels j'ai pu fixer la date de sa naissance et de sa mort m'ont été fournis par El-Karafi, dans son *Tauchih ad-dibâdj*, et par Ahmed Baba le Tombouctien, dans son *Tekmilet ed-dibâdj*. Quant aux détails qui concernent ses études, ses voyages et ses relations avec les docteurs de l'époque, ils font pour ainsi dire partie du livre, et c'est là qu'il faut les chercher.

El-R'abrini naquit à Bougie en l'année 644 (de J. C. 1246-1247) et y mourut le 12 du mois de dhou'l-kada, dans l'année 714 (de J. C. 1314-1315). Ses noms sont Ahmed ben Ahmed ben Abd-Allah ben Mohammed ben Ali ben Abd Allah ben Omar. Sa famille était originaire des Beni R'âbra, tribu de la Kabylie. Il exerça les fonctions de cadi dans sa ville natale, sous la dynastie des Abd el-Moumen. Ses deux fils, Abou'l-Kassem, muphti de Tunis, et Abou Saïd, doyen des professeurs, sont connus sous le nom des deux Ahmed. L'ouvrage qu'il a intitulé

Les spécimens de la science, ou Biographie des docteurs de Bougie, est l'histoire des savants qui florissaient au VIIe siècle dans cette partie de l'Afrique septentrionale, et où il mentionne, outre ses professeurs et ses condisciples, quelques érudits éminents qu'il n'avait point connus personnellement. Il a rangé dans ce recueil trois personnages illustres de la fin du siècle précédent, qui sont Sidi Bou Medièn, Abou Hamid es-sr'ir et Abou Mohammed de Séville. C'est par eux qu'il commence pour se conformer à l'ordre chronologique.

Donnons une esquisse rapide de ces biographies, en choisissant celles qui peuvent servir, d'un côté à expliquer la nature de cette grande émigration qui peupla les États barbaresques de lettrés espagnols, et de l'autre à mettre en lumière la tendance des esprits à l'époque où vécut El-R'abrini. Nous n'omettrons aucun des médecins qui occupèrent la renommée pendant cette période.

I. Le cheikh Abou Medièn Cho'aïb ben el-Husseïn, natif de l'Andalousie, est célèbre par le culte qu'on lui rend à Tlemcen. On dit qu'un des sultans du Maroc l'ayant invité à se rendre près de lui, il partit de Bougie avec un cortége pompeux; mais il mourut comme il arrivait en vue de Tlemcen.

II. Le cheikh Abou Ali Hassan ben Ali ben Mohammed de Msila, auteur d'ouvrages très-estimés, est plus connu sous le nom d'Abou Hamid es-sr'ir. Il enseignait les diverses sciences à Bougie, et c'est pendant la nuit qu'il tenait son cours dans la grande

mosquée. Il fut cadi de Bougie, et ne quitta son emploi qu'après l'invasion des sectaires de Majorque. Il est mort dans les derniers jours du VIe siècle. On a de lui :

1° « L'aide mémoire pour la science de l'unitéisme, » التذكرة فى علم التوحيد ;

2° « La lampe pour reconnaître les principes du droit, » النبراس فى اصل الفقه ;

3° « Le mémento pour retenir les exhortations morales, » التفكّر فى الوعظ .

III. Le cheikh Abou Mohammed Abd el-Hakk, originaire de Séville, quitta l'Espagne pour se rendre à Bougie, où il remplit les fonctions de cadi jusqu'en l'année 586 (de J. C. 1190), époque de sa mort. On lui doit plusieurs ouvrages remarquables, entre autres :

1° « L'éclaireur الموضى sur la rhétorique »; et « les prunelles des yeux, » حدق العيون, qui est un traité de l'art de guérir;

2° « Le résultat des avertissements moraux, » العاقبة فى الوعظ ;

3° « Les commandements principaux, tirés des traditions, » الاحكام الكبرى فى الحديث ;

4° « Les commandements d'une importance secondaire tirés des traditions, » الاحكام الصغرى فى الحديث ;

5° « Les commandements les plus essentiels (*item*), » احكام الاحكام فى الحديث ;

6° « L'ensemble des notions lexicographiques, » الحاوى فى اللغة, en dix-huit volumes.

Après la notice de ces trois personnages, El-R'a-

brini donne cent quatre biographies, qui n'appartiennent plus qu'au VIIe siècle de l'hégire, et parmi lesquelles je distingue certaines figures historiques qu'on retrouve dans l'exposé des dynasties berbères d'Ibn-Khaldoun, dans la Farésiade d'Ibn-Konfoud, le Constantinien, et dans les *Analecta* d'El-Makkari. Les limites que j'ai posées à cet article ne me permettent pas de traduire en français le livre entier, ni même d'énumérer succinctement tous les renseignements qu'il contient; j'indiquerai seulement ce qui m'a paru susceptible d'intéresser les personnes versées dans l'histoire des Arabes d'Espagne et d'Afrique.

Le premier qui frappe mon attention est un jurisconsulte du nom d'Omâra ben Yahia El-Houceïni, عمارة بن يحيى الحسيني, dont la fille s'est rendue célèbre par ses connaissances en littérature et par son éloquence. Elle se nommait Aïcha. Elle avait copié de sa main l'explication du Koran par El-Ta'alebi, l'Andalous, الثعالبي, en dix-huit parties; et ce chef-d'œuvre de calligraphie fut trouvé si admirable, qu'on le plaça dans la bibliothèque des sultans de Bougie. Elle défia un poëte de Constantine, nommé Ben el-Fekoun, ابن الفكون, par les deux vers énigmatiques qui suivent, et celui-ci ne put lui répondre :

En me privant de la douceur des derniers adieux,
Il a voulu m'épargner l'amertume de la séparation,
Parce que l'une ne peut compenser l'autre;
Et j'ai trouvé convenable le sacrifice du tout.

صَدَّنى عن حلاوة التَّشْييع
اجتناءى مَرارةَ التوديع
لَمْ يَقُمْ خيرُ ذا بوحشة هذا
فرأيْتُ الصواب ترك الجميع

On raconte encore qu'ayant été demandée en mariage par un homme chauve et peu avenant, elle se prit à dire à ses jeunes compagnes l'épigramme suivante :

Suis-je coupable de dédaigner un amoureux chauve,
Aussi laid physiquement que moralement?
Il prétend au mariage pour s'unir à ma personne;
Mais, ne fût-ce qu'un soufflet qu'il demande, je refuserais de l'appliquer
Sur une tête bonne à cautériser,
Et sur un visage fait pour être voilé.

عُذيرِىَ من عاشق أَصْلع
قبيح الاشارة والمنزع
يروم الزواج بمالوّانى
يروم به الصفع لَمْ يُصفَع
براس حَوِج الى كَيّة
وَوَجْهٍ فقيرٍ الى بَرقع

Cette Aïcha a laissé quelques œuvres littéraires et des poésies. Quant à sa copie de Ta'alebi, dont nous

avons parlé plus haut, l'auteur l'a vue dans la bibliothèque d'Ibn-R'âzi, ابن الغازى, imâm de la mosquée de la Casba, à Constantine. On ne connaît du père d'Aïcha qu'un livre en vers sur les devoirs religieux.

Vient ensuite la série des professeurs d'El-R'abrini, qui sont :

1° Abd el-Hakk ben Rebi'e, jurisconsulte et docteur en soufisme. Il fut appelé aux fonctions de cadi à Constantine, par le sultan El-Mostanser; mais il déclina cet honneur, et mourut en l'année 675 (de J. C. 1276-1277). On rapporte qu'il était excellent calligraphe et habile à tracer tous les types d'écriture.

2° Abou Fâress Abd el-Aziz ben Omar el-Keïci, القيسى, jurisconsulte. Il exerça la charge de cadi, d'abord à Biskra, ensuite à Constantine, et plus tard à Alger, où il mourut en l'année 686 (de J.C. 1287). Il était né à Tlemcen, un mardi, 13 de djomada second, en 602 (de J. C. 1205-1206); il fit ses études à Bougie et y embrassa la carrière du professorat.

3° Abd-Allah ben Mohammed ben'Ibâda, بن عبادة, de Kala'a (château des Beni-Hammâd). Il était versé dans la science du droit et dans les sciences historiques. Sa mort eut lieu à Bougie en l'année 669 (de J. C. 1270-1271).

4° Mohammed ben el-Hassan ben Meimoun Et-Temimi, بن ميمون التميمي, originaire de Kala'a. Il naquit à Alger, et y fit ses études sous la direction du

cheikh Ali Abou Abd Allah ben Mendass, بن منداس. C'était un grammairien, un jurisconsulte et un historien de mérite. Il mourut à Bougie, en 673 (de J. C. 1274-1275), laissant de bons traités de philologie, de littérature et de médecine, entre autres : *Le Secret caché*, السرّ الخفى, sur la rhétorique.

5° Ahmed ben Khaled de Malaga, من اهل مالقة, médecin et jurisconsulte. Il commença ses études en Espagne, et alla les achever à Merrakech. Il mourut à Bougie, après l'année 660 (de J. C. 1261-1262).

6° Mohammed ben Ahmed El-Omaoui, surnommé ben Eddâress, الاموى يكنّى ابن الدارس, jurisconsulte et médecin. Il enseigna l'art de guérir dans la ville de Bougie. Lorsqu'on venait le consulter sur une maladie, il réfléchissait d'abord, et ne donnait sa réponse qu'après avoir observé longuement le tempérament du sujet, les caractères de l'affection et la nature du remède qu'il devait prescrire. Il occupait depuis quelque temps le poste de médecin à la cour de Bougie, lorsqu'il fut appelé par El-Mostanser à Tunis, où il finit ses jours en l'année 670 (de J. C. 1271-1272). Murcie était le lieu de sa naissance. Ses ouvrages le plus souvent cités sont deux traités en vers, l'un sur la thérapeutique, l'autre sur la pharmaceutique.

7° Abou'l-Hadjdjadje ben Youcef ben Saïd ben Yakhlof, ابن يخلف, jurisconsulte et littérateur ; il était d'Alger.

8° Mohammed ben Sâlah El-Kinani, الكنانى, né à Xativa, en 614 (de J. C. 1217-1218). Il fut imâm de la grande mosquée à Bougie, pendant trente-sept ans, et il y mourut en 699 (de J. C. 1299-1300).

9° Ahmed ben Mohammed ben Khidhr Es-Sadefi, بن خضر الصدفى, jurisconsulte et professeur. Né à Xativa, il mourut à Bougie, en 674 (de J. C. 1275-1276).

10° Ahmed ben Aïça El-I'mâri, العمارى, jurisconsulte. Il fut deux fois cadi de la ville de Bougie. A l'époque où le sultan El-Mostanser mit le siége devant Constantine, il le fit venir et lui confia une mission auprès du roi du Mogreb. El-I'mâri termina sa carrière à Tunis, en 682 (de J. C. 1283).

11° Abou'l-Kacem ben Zitoun, jurisconsulte et médecin. Il naquit dans la capitale de l'Ifrikia, y remplit les fonctions de cadi, et y mourut en 691 (de J. C. 1291-1292). Il avait passé de nombreuses années à Bougie.

12° Ahmed ben A'adjlan El-Keïci, بن عجلان القيسى, jurisconsulte. Il s'était fixé à Bougie, où il se fit remarquer par sa piété. El-Mostanser lui ayant offert l'emploi de cadi à Tunis, il refusa cette distinction. Il refusa également d'approuver le traité de paix qui intervint entre les Musulmans et les Français, الافرنسى, lorsque ceux-ci vinrent faire le blocus de la capitale des Hafsites. C'est sous le règne d'El-Ouaciq billah, qu'il mourut à Tunis, en l'année 698 (de J. C. 1298-1299).

13° Abou Zakaria Yahia ben Mahdjouba, بن مجوبة, de Sétif, était très-instruit dans la science du droit. Il termina, à Bougie, une vie exemplaire, en l'année 677 (de J. C. 1278-1279).

14° Abou'l Houssein Obeïd Allah ben Ahmed El-Azdi, الازدي, jurisconsulte, né à Ronda, en 601 (de J. C. 1204-1205). Il vint s'établir à Bougie, où il mourut, en 691 (de J. C. 1292).

15° Abdoul-Medjid ben Abou'l-Barakât ben Abi'd-dounia, بن ابي الدنيا, jurisconsulte, né à Tripoli. Il n'est jamais venu à Bougie; mais l'auteur l'a rencontré à Tunis, où il mourut après l'année 680 (de J. C. 1281-1282).

16° Abou Mohammed ben Abd el-Moni'm, بن عبد المنعم, ben A'tik el-Ghassâni, jurisconsulte et cadi. Né à Alger, où il suivit les leçons de son compatriote Abou Ali ben Abd en-Nour, il obtint la charge de cadi à Bougie, et mourut à Tunis après 680 (de J. C. 1281-1282).

17° Mohammed ben Abd Errahman. Ce docteur, qui était issu de la famille du roi d'Espagne Ya'koub ed-Dâkhel, يعقوب الداخل, fut cadi, d'abord à Bougie, puis à Tunis, où il mourut, dans le mois de Safar de l'année 691 (de J. C. 1291-1292).

18° Ahmed ben Mohammed ben el-R'ammaz, بن الغمّاز, né à Valence, le jour de l'achoûra, en l'année 609 (de J. C. 1213), et mort à Tunis le jour de l'achoûra, l'an 693 (de J. C. 1294). Il était jurisconsulte et cadi. Il se fixa à Bougie, où il remplit les

fonctions de juge. Lorsque l'armée de Bougie se joignit avec celle de Tunis pour se porter au secours de Miliana, la ville se trouva dégarnie de troupes, et les Kabyles profitèrent de l'occasion pour l'attaquer. Ben el-R'ammaz déploya dans cette circonstance un grand courage personnel ; il rassembla le peuple et le décida à fortifier la ville et à relever les murailles. A la suite de cet événement, le sultan El-Mostanser l'appela à Tunis pour y présider le tribunal. Mais plus tard il quitta la carrière de la justice pour embrasser le professorat.

19° Mohammed ben Abou'l Kâcem, de la secte des Soufis, naquit à Sidjilmâça, et mourut à Kala'a (le château des Beni Hammad).

20° Ali ben Mohammed, de la tribu des Zouaouas. C'est dans le pays des Beni Ytoureg, بنى يتورغ, sa terre natale, que l'auteur eut l'avantage de le connaître.

Les vingt personnages dont les noms précèdent, ont été les professeurs d'El-R'abrini, qui les envisage plutôt sous le côté religieux que sous le rapport scientifique. Afin de bien comprendre l'esprit du *Eunouân ed-diraïa*, il faut se reporter au temps où il fut écrit. Sous les premiers princes de la famille Hafsite, le fanatisme musulman tendait à se réfugier en Afrique ; il s'y développait d'autant plus énergiquement, que les chrétiens le combattaient en Orient. Les zaouïas se multipliaient dans chaque ville et dans chaque tribu. La sainteté était, pour ainsi dire, à l'ordre du jour, et les hommes les plus

recommandables étaient ceux auxquels on attribuait le plus grand nombre d'œuvres surnaturelles, كرامات. Le livre d'El-R'abrini est donc, à proprement parler, le registre consciencieux des *kérâmât* accomplies par les ascètes de l'époque. On doit regretter de n'y trouver mentionnées que par hasard leurs productions les plus connues. Toutefois, l'annaliste est sûr d'y puiser des dates précises, des noms propres, des généalogies et plusieurs faits qui se rattachent directement à l'histoire de l'Algérie au moyen âge.

Si le *Eunouân ed-diraïa* était une œuvre d'ensemble, je me bornerais, en l'analysant, à des appréciations générales; mais, comme tous les recueils biographiques sortis du monde musulman, il ne déploie aux yeux qu'une série de notes sans grande variété, et moins destinées à la lecture qu'à des recherches partielles. Ce genre de livres ne s'analyse pas; on en cite des extraits. C'est ce que je veux faire, en plaçant à la suite des professeurs d'El-R'abrini quelques-uns des docteurs qui ont acquis de la célébrité au VIIe siècle. J'ai l'espoir que les lecteurs du Journal asiatique regarderont avec indulgence un travail auquel la nature du sujet m'empêchait de donner une forme littéraire. Voici une seconde liste, abrégée comme la première:

1° Le jurisconsulte Abou'l Hassan ben Abou Nasser Fatah ben Abd Allah, né à Bougie, en 566 (de J. C. 1170-1171), y mourut le 29 du mois de djoumada second, en l'année 655 (de J. C. 1257). Il avait voyagé en Andalousie et en Orient. Se trou-

vant à K'at'na, قَطْنَة, ville située sur l'extrême frontière du territoire des Turcs, à droite de ce retranchement formidable qu'Alexandre construisit pour abriter le pays contre les incursions de Gog et de Magog, il eut l'occasion de compléter son instruction en suivant les cours de plusieurs professeurs renommés.

2° Le médecin persan Abou'l Abbas Ahmed, natif d'Ispahan, qui visita, dans le cours de ses voyages, la Chine, l'Inde, les côtes du golfe Persique et les défilés de l'Arménie. De retour en Occident, il se fixa à Bougie. Ensuite le goût des voyages le reprit, il s'avança jusqu'au Maroc et finit ses jours à Dera'a, درعة. Parmi les raretés qu'il signala dans son voyage de l'Inde, figure une matière tinctoriale pour noircir les cheveux blancs, qui demeure inaltérable pendant trente ans ذكر انه راى فى بعض بلدان الهند صبغة اذا خضب بها احد الشيب تمكث ثلاثين سنة لا تحول ولا تزول

3° Le médecin Taki eddîn, venu de Mossoul à Bougie. Il visita presque toutes les contrées de la terre, particulièrement le pays des Mages, la Tartarie, le Soudan. Dans son voyage en Sicile, il fut reçu avec honneur et distinction par le roi des chrétiens, nommé El-Abtarouen, الابْتَرْوَن (?)[1]. Sa mort

[1] La leçon Abtaroûn est évidemment fautive. Je ne doute pas qu'il ne faille lire انبرور *anberoûr* «empereur», mot qui, sauf la dernière lettre, ne diffère d'Abtaroûn que par la position des points diacritiques. Le titre d'anberoûr désigne ici, soit l'empereur Frédéric II, soit son fils Mainfroi, roi de Naples et de Sicile. (Cf. M. Rei-

eut lieu dans le sud du Maroc, on ne dit pas à quelle époque.

4° Le jurisconsulte Atiet Allah ben el-Mansour, né chez les Beni Yraten, اليراتنى, fraction des Zouâouas. On dit qu'ayant su qu'un thaleb possédait un livre intéressant, il le lui emprunta et l'apprit par cœur en une seule nuit.

5° Le jurisconsulte Yahia ben Abou Ali ez-Zouaoui, de la tribu des Beni Aïça, fraction des Zouâouas. Il fit ses études à Kala'a, s'établit plus tard à Bougie, et y mourut un vendredi, 14 ramadan, en 614 (de J. C. 1217 1218).

6° Abou Temim, natif d'Oran, alla se fixer à Bougie, où il mourut. Son mérite principal consistait dans une connaissance profonde du droit.

7° Omar ben Abd el-Mohsin, de la tribu des Beni Oudjhân, الوجهانى, qui habite les environs de Bougie. Il mourut dans cette ville, après l'année 690 (de J. C. 1291). — Jurisconsulte.

8° Mohammed ben Ali ben Abou Bekr Es-Sanhadji, jurisconsulte et professeur distingué, naquit à Hamza, حمزة, village dépendant du château des Beni Hammad. Il étudia à Bougie, sous le cheikh Abou Médièn.

naud, *Bibliothèque des croisades*, 4e partie; *Chroniques arabes*, p. 482, note.) Je crois qu'il doit être question de Mainfroi, sous le simple titre d'empereur, dans plusieurs passages d'historiens arabes que j'ai cités, sous la date de l'année 664 de l'hégire (1265 de J. C.), dans mes *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie*, etc. *Journal asiatique*, janvier 1855, p. 50 et p. 95 du tirage à part. — (C. Defrémery.)

9° Le médecin Ali ben Amrân ben Açâtir, ابن اساطر, de Miliana, mourut à Bougie, après l'année 670 (de J. C. 1271-1272).

10° Le médecin Abd el-Hakk ben Ibrâhim ben Sebaïn, ابن سبعين [1], natif de Murcie, s'établit à Bougie, et y mourut en 669 (de J. C. 1270).

11° Le médecin Ali En-Nomaïri, النميرى, de Touster, alla mourir à Damiette, en l'année 667 (de J. C. 1268-1269).

12° Le médecin Ahmed ben Abou'l Kacem et-Tmimi, homme d'une piété édifiante. C'est de lui qu'est sortie l'illustre famille des Ibn Khat'ib. Il fut cadi de Bougie, et jouit dans cette ville d'une haute considération, sous la dynastie des Beni Abd el-Moumen.

13° Le docteur Abd Allah ben el-Hadjdjadj ben Youcef, l'Algérien, fut cadi à Bougie, et y termina ses jours après l'année 640 (de J. C. 1242-1243). Il laissa cinq enfants, savoir : Abd Errahman, qui fut cadi de Constantine et d'Alger; Mohammed, qui succéda à son père dans les fonctions de juge; Abd el-Ouahed, qui occupa pendant plus de trente ans, et jusqu'à sa mort, la place d'imâm de la mosquée des Almohades, à Bougie; Omar, qui, après avoir été cadi d'un petit bourg près de Bougie, fut appelé

[1] Sur ce personnage très-remarquable, on fera bien de consulter l'*Histoire des Berbers*, par Ibn Khaldoun, traduction de M. de Slane, t. II, p. 344, 345, et surtout un travail spécial de M. Amari, *Journal asiatique*, t. I de 1853, p. 244, 256. On voit dans cet article qu'Ibn Sebaïn mourut à la Mecque, et non à Bougie, comme le dit Ghabrîny. — (C. Defrémery.)

dans cette ville aux fonctions de naïb (premier assesseur) du cadi, et Ahmed, qui se livra tout entier à la dévotion, كان من الصالحين.

14° Le poëte Ben el-Fékoun, ابن الفكون, qui appartenait à une des familles les plus honorables de Constantine. On a de lui un recueil de poésies, dans lequel figure le récit en vers de son voyage au Maroc, que nous a transmis le voyageur El-Abdéry. C'est un modèle de l'élocution du temps, s'il faut en croire les écrivains arabes; mais j'avoue qu'il m'a été impossible d'y découvrir autre chose qu'un style maniéré et des réflexions puériles sur chaque localité où s'arrêta le poëte. Les vers suivants en fournissent la preuve.

...وكنت اظنّ ان الناس طرًّا
سوى زيد وعمرو غير شيّ
فلما جئت ميلة خير دار
امالتني بكل رشى ابيّ
وكم اورت ظباء بني ورار
اوار الشوق بالريق الشهيّ
وجئت بجاية فجلت بدورًا
يضيق بوصفها حرف الرويّ
وفي ارض الجزاير هام قلبي
بمعسول المراشف كوثريّ

وفى مليانة قد ذبت شوقا
بلين العطف والقلب القسىّ
وفى تنس نسيت جميل صبرى
وهمت بكل ذى وجه وضىّ
وفى مازونة ما زلت صبّا
بوسنان المحاجر لوذعىّ
وفى وهران قد امسيت رهنا
لظامى الخصر ذى ردف روىّ
وابدت لى تلمسان بدورا
جلين الشوق للقلب الخلىّ

..... Je pensais que tous les hommes n'étaient rien en comparaison de Zeïd et d'Amrou. ..

Mais, quand j'arrivai à Mila, qui est une délicieuse résidence, je sentis qu'elle me captiva par des attraits invincibles (فلما ميلة — امالتنى).

Combien de jeunes gazelles, chez les Beni Ourar, ont allumé des ardeurs *en mon sein* par leur salive voluptueuse (اوار — ورار)!

Je vins à Bougie, et cette cité resplendissait de lunes (d'astres) qu'on essayerait envain de décrire (جئت — بجاية).

Et sur la terre d'Alger, mon cœur fut éperdu en savourant le miel plus doux que l'eau du Kautser (qui coulait des lèvres de ses docteurs).

A Mi'liana, tout mon être se fondit en désirs auprès de ses habitants aux formes élégantes et au cœur intraitable (لين — مليانة).

A Ténès, j'oubliai ma fermeté, et mon âme fut ravie par les charmants visages *que j'y contemplai* (نسيت — تنس).

A Mazouna, je fus sans cesse séduit par des êtres aux paupières langoureuses et pleins d'intelligence (وسنان — ماذونة).

A Oran, je devins la proie de créatures à la taille élancée, aux hanches rebondies (رهنا — وهران).

Tlemcen me fit voir des lunes (des astres) capables d'inspirer de la passion a un cœur vide (ابدت لى — تلمسان).

Tels étaient les jeux d'esprit auxquels s'exerçaient les versificateurs en renom au VIIe siècle de l'hégire. Pleins de dédain pour l'histoire et pour toutes les sciences utiles, ils s'amusaient à faire manœuvrer leur frivole imagination dans un cercle d'idées qui semble avoir eu pour mesure l'épaisseur du dictionnaire. Ainsi, loin de songer à nous instruire sur les pays qu'il a traversés, Ben el-Fékoun ne s'est proposé d'autre but que de forger, tant bien que mal, des assonances à l'occasion des noms de villes. En lisant les dix vers que j'ai cités de préférence, parce qu'ils se rapportent à l'Algérie, un esprit sérieux courrait le risque de perdre ces beautés. Par égard pour la gloire du poëte africain, je veux les faire apercevoir aux yeux mal exercés; car ces agréments de style empruntent tout leur mérite à des ressemblances de syllabes. Il serait difficile d'expliquer autrement la rencontre des mots اورث — ورار et اوار dans le troisième vers. Au quatrième, *Bedjaïa* amène *djït;* et c'est à cause du mot وهران que l'expression

رهنا se trouve placée dans le neuvième, bien qu'elle présente les lettres dans un ordre différent. Le nom de *Tenès* est la seule raison pour laquelle le verbe *nesit*, نسيت — تنس, est venu sonner à ses côtés dans le septième vers.

15° Le médecin Mohammed ben Yahia ben Abd Esselâm, natif de Dellis, تدلس; il se rendit à Bougie, et c'est dans les environs de cette ville qu'il remplit les fonctions de cadi. Jurisconsulte et historien, il a laissé quelques œuvres littéraires, entre autres, des poésies qui ne sont pas sans mérite.

16° Abou Bekr Mohammed ben Seïd en-Nâs, بن سيّد الناس, El-Ia'mri, اليعمرى. Il était né à Séville, en 600 de l'hégire, et tirait son origine d'Ubbéda, ابدة, petite ville des environs de Jaen, dans laquelle étaient cantonnés les Ia'meriens. Profondément versé dans la connaissance de la médecine, de l'astrologie judiciaire et de la littérature, il s'était fait cependant une spécialité de l'enseignement des *hadis*, et passait pour en savoir par cœur plus de dix mille, sans compter les commentaires particuliers à chaque *hadis*. Sa réputation étant venue jusqu'aux oreilles d'El-Mostanser Billah, ce prince l'appela à Tunis, où il lui assigna un poste éminent. Ben Seïd en-Nâs mourut dans la capitale de l'Ifrikia, en l'année 659 (de J. C. 1261). Il avait prêché pendant quelque temps dans la mosquée principale de Bougie.

Le *E'unouân ed-diraïa*, dont j'ai essayé de tracer l'esquisse, se termine par l'énumération des diplômes, اجازة, qu'El-R'abrini a obtenus de ses maîtres pour

enseigner l'unitéisme, le droit, la doctrine du soufisme, la rhétorique et la logique.

Ce qui reste à dire sur cet ouvrage purement africain, et dont il n'existe peut-être qu'un exemplaire, c'est que le témoignage du biographe Ahmed Baba lui assigne un rang distingué parmi les livres à consulter.

RECHERCHES SUR L'HISTOIRE NATURELLE CHEZ LES ARABES,

PAR M. CLÉMENT-MULLET.

SUR LE VER À SOIE دود القزّ [1].

BOMBYX MORI, LIN. [2].

Quelque grands qu'aient été les avantages que le ver à soie présentait aux Arabes, puisqu'il leur

[1] دود القزّ (pers. كِرم كَز). Les Arabes ont deux mots principaux pour désigner le ver, *vermis*, الدود et السوس. Tous deux sembleraient synonymes; en effet, on lit dans Damiri : الدود...... داد الطعام اذا يقع عليه السوس — السوس دود يقع فى الصوف والطعام Dans le *Kamous*, on lit à peu près la même chose. En réalité, le mot دود s'applique plus généralement et même génériquement aux vers d'un certain volume, comme les chenilles ou fausses chenilles des naturalistes modernes; aux vers nés dans les substances en putréfaction, dans les fruits, etc., comme l'explique la nomenclature qui se trouve dans Damiri à cet article. Il paraît avoir pour équivalent,

fournissait des articles de commerce précieux et importants, en même temps qu'il leur donnait la possibilité de satisfaire leur goût pour les étoffes de luxe et les riches vêtements, les écrivains arabes contien-

en persan كِرْم, en grec, σκώληξ, et, en hébreu, dans certains cas, רִמָּה. Dans la version arabe de Dioscorides, le mot κάμπαι, *erucæ*, II, 64, ms. arab. fol. 34 r°, est traduit par دودة البقلة. Le mot سوس s'appliquerait plus particulièrement aux teignes, *tineæ*, et aux vers qui rongent les tissus ou les grains. Il aurait pour équivalent le grec σής, et en hébreu סָס. (*Boch. Hieroz.* t. III, p. 514, édit. Rosenmüller; Castel, *Lexic. hept.* v° cit.) Les mollusques sont même rangés parmi les vers; on lit dans Damiri : حلزون دود فى جوف انبوبة حجريّة. Kazwini dit la même chose.

Dans plusieurs lexiques on lit دود القزّ et دود الحرير. Le mot arabe القزّ, comme le mot persan كَز, dont il est dérivé, s'applique plus particulièrement à la soie brute, telle que la présente le cocon; c'est ainsi que traduit Castel, *Dict. pers.* Aussi nous voyons ce mot employé par Damiri, quand il parle de la vente de la soie, même comme synonyme de cocon. Le mot حرير, d'origine arabe, qui a pour équivalent en persan ابريشم ou ابرشم, adopté par les Arabes avec une légère modification ابريسم, s'applique à la soie travaillée. Dans le Coran, حرير est pris pour un vêtement de soie; حريرىّ «un marchand de soie», et en persan ابرشم كرد «textor serici.» (Castel, *Dict. pers.*) Avicenne dit positivement ابريشم ... هو الحرير. M. de Sacy (*Chrest. arabe*, t. II, p. 303), ne pouvant dire si Ibn Khaldoun a mis de la différence entre ces mots, les traduit au hasard, l'un par «soie», et l'autre par «filoselle». Parmi les noms persans du ver à soie indiqués par le Dictionnaire de Castel, on trouve كرم ايوب, *vermis Iobi.*

[2] *Bombyx* est le nom donné aujourd'hui par les naturalistes à un genre de lépidoptères ou papillons de nuit, faisant partie des phalènes de Linné, désignés par Cramer sous le nom de *phalènes fileuses*. Ce mot, qui est latin, est celui donné par Pline à des insectes qui filent un cocon (*H. N.* liv. XI, 27 Pank.). Les habits qui en étaient faits s'appelaient *vestes bombycinæ*. Les Latins avaient eux-

nent très-peu de documents sur l'histoire de cet insecte, et ils sont muets sur les soins qu'il réclame. Jusqu'ici on chercherait en vain un traité sur l'éducation du ver à soie pareil à ceux qui ont été produits par les Chinois ou les Japonais, et qui se sont révélés à l'Europe par les publications de MM. Stanislas Julien et Bonafous[1]. Nous avons déjà fait re-

mêmes formé ce mot du grec βόμβυξ et βομβύκιον, que nous voyons dans Aristote employé deux fois (*H. A.* liv. V, 19 et 24). Dans le premier cas, Aristote l'applique au cocon filé par le *bombyle;* dans l'autre, l'insecte lui-même est nommé βομβύκιον; mais alors l'insecte auquel il est appliqué est une véritable abeille maçonne, décrite aussi par Pline (lib. XI, xxv, 22), comme l'a établi G. Cuvier (note). Ce mot aurait donc deux significations : 1° il désigne une classe d'insectes comprenant les abeilles et d'autres insectes, tels que τέττιξ et ἐγκέλαδες (*Thes. ling. gr.* v° Βομβύκιον), alors il devient synonyme de βομβίλος, qui, dans le livre V, *Hist. An.*, indique la première métamorphose de la larve ou ver de l'insecte fileur. Il aurait ensuite la signification du fil produit par l'insecte même (*H. A.* lib. V, 19). Suivant la remarque du père Hardouin (*Not. Emend. in.* Plin. lib. XI), βομβύκια aurait été dit des fils produits par les *bombyx,* comme ἀράχνειον a été dit des toiles d'araignées. Enfin, on n'a plus vu dans le mot que la signification des produits soyeux, et on l'a appliqué même à ceux fournis par les arbres : le coton, par exemple. On lit dans Pline (XIX, 2), à la suite de la description du cotonnier: «Defert fructum cujus ex interiore bombyce lanugo netur.»

Tous les insectes portant le nom de *bombyx* ou *bombyles* l'ont reçu à cause du bourdonnement, βόμβος ou *bombus,* qu'ils font entendre. Comme on a, par la même raison, appelé βομβύκια un roseau qu'on employait à faire des flûtes, qui produisait une espèce de bourdonnement. (*Scal. Not. ad Theoph. H. plant.* p. 474.)

[1] *Résumé des principaux traités chinois sur la culture du mûrier et l'éducation du ver à soie,* trad. par Stanislas Julien, 1837, in-8°. Bouchard-Huzard. *Yo-san-fi-rok*, l'art d'élever les vers à soie au Japon, etc., annoté et publié par Mat. Bonafous; traduit du texte japonais par Hoffmann, 1848.

marquer qu'Ibn Al-Awam lui-même, dans son volumineux traité d'agriculture, véritable encyclopédie agronomique, ne dit pas un mot de l'éducation du ver à soie, bien qu'il donne des préceptes assez détaillés sur la culture du mûrier, *firsad* « mûrier arabe, mûrier de la soie, » الفرصاد وهو التوت ويقال له التوت العربى وهو توت الحرير (c. VII, art. 23).

Nous ne connaissons, jusqu'ici, chez les Arabes, que trois auteurs qui nous entretiennent du ver à soie d'une manière qui mérite de fixer notre attention, ce sont : Kazwini, Damiri et El-Mocadessi. Parlons déjà de ce dernier, que nous ne ferons, pour ainsi dire, qu'indiquer. Dans son livre, si gracieusement écrit, *Des Oiseaux et des Fleurs*, qui a trouvé place dans les bibliothèques de tous les orientalistes, par la publication qu'en a faite M. Garcin de Tassy, El-Mocadessi a introduit le ver à soie (Alleg. XXXIV), pour venir, à sa manière, célébrer, dans un langage mystique et allégorique, les magnificences de la création et la gloire du Créateur. Le naturaliste n'a rien à prendre dans cette production, dont le mérite est tout littéraire et religieux, au point de vue de l'auteur.

Kazwini, dans son livre des *Merveilles des Créatures*, عجائب المخلوقات, où déjà se manifeste une pensée d'ordre et de méthode, donne, dans la section consacrée aux reptiles et aux insectes, الحشرات والهوام, une description du ver à soie, contenant quelques détails sur son éclosion, ses changements de peau, les phénomènes de somnolence qui les accompagnent, et

sur la manière dont il file son cocon, et le parti qu'on en tire; mais tout cela est expliqué très-brièvement, et n'offre guère d'utilité au point de vue de la science et de l'économie domestique. Cet article, comme on le sait, a été publié dans le troisième volume de la Chrestomathie de M. de Sacy, qui a fait le texte et une partie des notes; la traduction est de M. de Chézy. Nous avons extrait de ce morceau la partie qui nous a été nécessaire pour compléter nos documents.

Damiri, dans son traité, ou, pour parler plus exactement, dans son dictionnaire de zoologie arabe, *Vie des grands animaux* كتاب حياة الحيوان الكبرى, a consacré au ver à soie quelques pages, qui font partie d'un article général sur le ver دود. Cet article, suivant le plan adopté par l'auteur, rapporte tout ce qui a été écrit sur le bombyx de la soie par les Arabes, tant en vers qu'en prose. Ainsi nous trouvons un paragraphe sans titre spécial, destiné à nous faire connaître le ver à soie, son incubation, la confection du cocon, sa métamorphose en papillon et sa ponte. Vient ensuite, sous le titre de تتمّة « complément », un morceau de prose et de poésie sur l'analogie qui peut exister entre l'homme qui se consume à travailler pour les autres et à thésauriser, et le ver à soie. En troisième lieu, le chapitre des *Proverbes* applicables à notre insecte, *ses propriétés* et jusqu'aux *inductions* qu'on peut en tirer quand il apparaît en songe. Enfin, un paragraphe qui, sous le titre de الحكم *jurisprudence*, nous donne la manière dont se traite, suivant les usages arabes, la vente du ver à

soie et des cocons, et l'opinion des docteurs au point de vue religieux.

On voit que le plan suivi par Damiri est le même que celui qu'a suivi plus tard Aldrovande. C'était, en quelque sorte, la silhouette de l'animal qu'on décrivait, sans dire un mot de son organisation intérieure, et seulement fort peu de chose sur ses mœurs et ses habitudes. L'art de l'observation et la méthode étaient encore inconnus.

C'est donc cet article de Damiri qui a servi de base pour cette notice; les morceaux pris dans Kazwini sont venus comme complément[1]; mais nous inviterons les lecteurs à consulter la belle et charmante description du ver à soie et tout ce qui se rattache à son éducation, qui se trouve dans le *Prædium rusticum* du père Vanière (lib. VII), et dans le poëme de Vida sur le même sujet. Nous avons dû nous contraindre souvent pour ne pas leur emprunter des citations qui semblent des traductions poétiques des morceaux analogues du naturaliste arabe.

وامّا دود القزّ فيقال لها الدودة الهنديّة وهى من اعجب المخلوقات وذلك ان يكون اوّلا بزرا فى قدر حبّ التين اصغر من الذرّ فى لونه ويخرج فى الاماكن الدفية من غير حضن اذا كان مصرورا مجعول فى حقّ وربّما تاخر

[1] La copie a été faite sur le manuscrit n° 873 et collationnée sur les nos 870, 871, f. s. Bibl. impér. et sur un manuscrit que M. Caussin de Perceval a eu l'obligeance de me communiquer. Nous ne donnons ici que les passages importants du texte arabe.

خروجه فتنصره النساء وتجعله تحت اباطهن واذا خرج
اطعم ورق التوت الابيض ولا يزال يكبر ويطعم الى ان
يصير فى قدر الاصبع وينتقل من السواد إلى البياض اولا
فاولا وذلك فى مدّة ستّين يوما على الاكثر ثم ياخذ
فى النسج على نفسه بما يخرج من فيه الى ان يخرج ما فى
جوفه ويكمل ما يبنيه فيكون الى ان يصير كهيئة الجوزة
ويبقى به محبوسا قريبا من عشرة ايام ثم يثقب عن نفسه
تلك الجوزة ويخرج فراش ابيض له جناحان لا يسكنان
من الاضطراب وعند خروجه يهيج الى السفاد ويلصق
الذكر ذنبه بذنب الانثى ويلتحمان مدّة ثم يفترقان
وتبرز الانثى البزر الذى تقدّم ذكره على خرق بيض تفرش
له قصدا الى ان ينفد ما فيها منه ثم يموتان هذا اذا اريد
منها البزر وان اريد منها الحرير ترك فى الشمس بعد
فراغه من النسج عشرة ايام يوما او بعض يوم فيموت وفيه
من الاسرار الطبيعيّة ان يهلك من صوت الرعد وضرب
الطشت والهاوون ومن شم الدخان ومن حايض والجنب
ويخشى عليه من الغار والعصفور والنمل والوزغ وكثرة
الحرّ والبرد والغز فيه بعض الشعراء فقال[1]

[1] Ces vers sont du mètre *redjez*.

وبيضه تخضن فى يومين
حتّى اذا دبّت على رجلين
واستبدلت بلونه لونين
حاكت لها حبسا بلا تزيين
بلا سماء وبلا بابين
وتقبنه بعد ليلتين
فخرجت مكحولة العينين
قد صبغت بالنقش حاجبين
قصيرة ضيّلة الجنبين
كانها قد قطعت نصفين
لها جناح سابغ البردين
ما نبتنا الّا لقرب الحين
انّ الردى يكحل لكلّ عين

وربّما قتلوه اذا فرغ من نسجه لان القزّ تلتفّ عليه فيروم الخروج منه فيتشمس وربما غمره بالمائ حتى يموت ليلا ينقطع القزّ وليخرج القزّ صحيحًا

الحكم....... ولا يجوز بيع الا دود القزّ والذى يصبغ به وهو دود احمر يوجد فى شجرة البلوط فى بعض البلاد وهو صدفىّ يشبه الحلزون تجمعه نساء تلك البلاد بانبوبته وامّا دود القزّ فيجوز بيعه ويجب اطعامه ورق

الفرصاد وهو التوت الابيض وان هلك لتحصل فايدته فيجوز بيع القزّ فيجوز بيعه وهو ميت فيه لان بقاءه فيه من مصلحته فيباع وزنا وجزافا كما صرّح به القاضى حسين وقال الامام ان باعه جزفا جاز وان باعه وزنا لم يجز قلت وهو الصحيح المعتمد لان الدود الذى فيه يمنع مقدار معرفة ما فيه المقصود وقد جزم به الشيخان فى اخر كتاب السلم وجزم به ابن الرفعة وغيره وفى روثه الخلاف فى روث ما لا نفس له سائلة وفى بزره الوجهان فى بيض ما لا يوكل لحمه والاصح الطهارة وقال الغورانى والمتولىّ ان قلنا دود القزّ طاهر بعد الموت فبزره طاهر وان قلنا انه نجس فالبزر كالبيض لان له نماء مثله وفى فتاوى القفّال ان دود القزّ لا مثل له ولا يجوز السلم فيه لان اهل الصنعة لا يعرفون ان هذا البزر كالبيض يكون نسجه ابيض او احمر فهو كالسلم فى الجواهر

« Le ver à soie s'appelle *ver indien;* c'est un des êtres créés les plus admirables. En effet, c'est d'abord une simple graine, de la grosseur d'une graine de figuier, plus petite que la perle, dont elle a la couleur[1]. Dans

[1] Tous les textes portent الذرّ par un ذ, qui se traduit par une «petite fourmi»; il est évident qu'il faut lire الدرّ «perle»; la similitude qui existe entre l'œuf du ver à soie et la perle, pour la grosseur et la nuance, ne laisse aucun doute.

les régions chaudes, elle éclôt sans avoir besoin d'incubation, quand elle a été placée dans les conditions nécessaires. Souvent son éclosion se trouve retardée, alors les femmes disposent la graine dans un sachet qu'elles placent sous leurs aisselles[1]. Quand l'insecte est éclos, on lui donne pour nourriture des feuilles de mûrier blanc, et il continue de manger et de grossir jusqu'à ce qu'il ait atteint la grosseur du doigt, et qu'il soit passé de la couleur noire à la couleur blanche graduellement[2]. Tout cela s'opère dans l'espace de *soixante* jours[3] au plus; alors il commence

[1] Ce procédé est encore usité dans quelques pays; M. Alb. Gaudry l'a trouvé en pratique dans l'île de Chypre. (Voyez *Recherches scientifiques en Orient*, 1re partie, *Agriculture*, Impr. impér. 1855; voyez aussi *Dict. Deterv.* v° *Bombyx*.)

[2] Les Chinois ont dit que le ver à soie passe par trois nuances principales, 1° le noir, à l'époque de la naissance; 2° le blanc; 3° le jaune, quand le ver va filer. C'est à peu près ce qu'on observe en France. Les Chinois indiquent encore d'autres nuances passagères, chaque fois que l'insecte change de peau, p. 130.

[3] On lit effectivement dans le texte ستين; mais il est certain qu'il y a une erreur; car c'est évidemment ثلاثين qu'il faut lire, puisque jamais l'accomplissement des phénomènes décrits n'exige un plus long délai. Ici se trouve, dans l'histoire du ver à soie, une lacune que nous compléterons au moyen d'un emprunt fait à Kazwini, en copiant la traduction qui en a été donnée dans la *Chrestomathie arabe* de M. de Sacy (t. III, p. 420, 2e édition) : « Ensuite on étend sur des feuilles de mûrier, soigneusement coupées pour cela, les petits vers, qui s'y promènent et en font leur nourriture; au bout de quelque temps, ils cessent de manger pendant trois jours, et ils éprouvent alors ce qu'on appelle leur *premier sommeil*, après quoi ils mangent de nouveau pendant une semaine, et suspendent encore leur nourriture pendant trois autres jours, qui sont le temps de leur *second sommeil*. Ce même manége se répète encore une troi-

à faire autour de lui un tissu[1], à l'aide d'une substance qui s'échappe de sa bouche; il continue jusqu'à ce qu'il ait épuisé tout ce qui était contenu dans son corps, et qu'il ait complété entièrement son édifice, qui prend la forme d'une noix. Il y demeure emprisonné pendant environ dix jours; ensuite il perce de lui-même cette enveloppe[2], et il en sort sous la forme d'un papillon blanc, pourvu de deux ailes qui sont dans une agitation continuelle. A peine éclos, il sent le besoin de l'accouplement. Dans cet état, le mâle et la femelle adhèrent l'un à l'autre par leur partie postérieure. Après être restés ainsi accouplés, ils se séparent; puis la femelle jette cette graine dont nous avons parlé sur des carrés de linge blanc, qu'on a étendus afin d'y recevoir tout ce que pou-

sième fois; et c'est après qu'ils ont éprouvé ces *sommeils successifs*, qu'on leur livre une pâture abondante, afin qu'ils puissent satisfaire leur appétit, et se livrer à la fabrication de leurs cocons. »

[1] نسج, la signification propre de ce mot est « tisser »; mais je me suis hasardé de le rendre ordinairement par « filer », surtout dans ma notice sur les *araignées* (voy. sup. *De Soc. asiat.* 1854), pour me rapprocher davantage des descriptions modernes qui ont eu en vue l'acte lui-même plutôt que le résultat. En réalité, si l'on peut voir un tissage dans le travail de l'araignée, où l'on trouve l'analogie de la chaîne et de la trame comme dans les tissus, il n'en est pas tout à fait de même pour le cocon, qui n'est qu'une espèce de feutre formé par la juxtaposition serrée du fil de l'insecte, sans aucune apparence de trame ni de chaîne.

[2] Il perce de lui-même cette enveloppe. L'auteur se tait ici sur l'explication du fait. Suivant Kazwini, l'insecte serait aidé dans son opération par la pluie tombée alors. فاذا مطرت فى هذا الوقت تلين تلك الفيلجة برطوبة الندوة فيثقبها الدود فيخرج. Ainsi les Arabes n'auraient point observé cette liqueur corrosive émise par le ver.

vait contenir la femelle. Ces papillons meurent ensuite. C'est ainsi qu'on opère quand on veut recueillir la graine; mais quand on veut obtenir la soie, on expose les cocons à l'ardeur du soleil pendant une journée ou plus longtemps, dix jours après que le ver a fini de filer, afin de le faire mourir. Parmi les phénomènes mystérieux de la nature qui se rattachent à cet insecte, il y a ceux-ci [1]: c'est que le bruit du tonnerre le tue, aussi bien que celui des vases, ou celui que produisent les pilons dans les mortiers. L'odeur de la fumée lui est également funeste, celle du sang de la menstruation et celle du fluide spermatique. Le ver à soie doit être garanti des rats, des moineaux, des fourmis, des lézards. Il faut aussi craindre pour lui l'excès de la chaleur ou du froid.

« Un poëte l'a décrit ainsi dans un style énigmatique :

« Ses œufs sont soumis quelques jours à l'incubation, et l'insecte rampe sur ses pattes. Deux fois sa couleur a changé; alors il se tisse une prison [2] sans ornement, sans toit et sans issues. Au bout de quelques nuits, il y pratique une ouverture, et bientôt il en sort, les yeux enduits de kohl. Il porte

[1] Le Traité chinois parle aussi des mauvais effets que produisent sur les vers à soie le bruit du tonnerre et des corps sonores; ils redoutent les odeurs fortes et l'approche des femmes dans le temps du flux menstruel, p. 124. Des observations modernes bien faites ont fait justice d'une bonne partie de ces préjugés.

[2] Le manuscrit C. de Perceval lit حبسا, deux de ceux de la Bibliothèque impériale portent نسجا, ce qui ferait soupçonner que la véritable leçon serait سجنا, qui, à cause de son analogie de forme, se prêterait mieux au jeu de mots.

des sourcils colorés, courts et grêles, qui s'étendent de chaque côté; on le dirait coupé en deux parties égales; son aile légère lui forme un double manteau, qui ne prend de consistance qu'au moment suprême; mais la mort n'est-elle pas toujours un vrai kohl pour tout œil?

« L'imam Abou Thaleb al-Mekki [1] dit, dans son *Livre de la nourriture des cœurs*, « qu'on a quelquefois comparé les hommes de science au ver à soie, qui ne cesse de filer sur lui-même, par suite de son défaut de circonspection, de telle sorte qu'il finit par être enfermé sans avoir d'issue. Il est son meurtrier pour lui-même, et sa soie devient la proie d'un autre. Souvent, quand le ver a fini de filer, on le tue, parce que, la soie l'enveloppant de toute part, il fait des efforts pour sortir, et alors on l'expose à la chaleur du soleil, ou bien on le plonge dans l'eau [2] jus-

[1] Abou Thaleb Mohammed Ben Ali Ben Athiah al-Mekki, ainsi surnommé, parce qu'il était originaire de la Mekke. Son livre est mentionné par Hadji Khalfa, t. IV, p. 583, n° 9636, éd. Flueg. (C'est à tort que d'Herbelot dit qu'il a été traduit en hébreu. Voy. *Bibl. or.* v° *Athiah*, sous le titre de *Kobeth allevavoth*, qui est celui de la traduction d'un livre de R. Bechai ben Joseph, فرايض القلوب)

[2] On lit dans tous les manuscrits : وربّما غمزه بالايدى «Souvent on l'agite, on le presse avec les mains,» sorte d'opération inusitée et peu facile à comprendre. J'ai donc cru devoir corriger le texte et lire غمره بالمآء, ce qui indique une opération généralement usitée. Le P. Vanière a décrit ces deux opérations dans les vers suivants :

Et cum facta quies operum est, intusque siletur;
Protinus avulsos ramis, ferventibus undâ,
Folliculos fervente domant, vel sole perurant,
Carceris ante sui capiant quam tædia vermem.

Præd. rustic. lib. VII.

qu'à ce qu'il soit mort, parce qu'alors on obtient la soie bien intacte. » Voilà exactement le profit que retire l'homme imprévoyant qui se tue dans les soins de sa famille et de sa fortune, tandis que ses héritiers se donneront du plaisir avec ce qui a causé son mal. S'ils lui sont obéissants, toute la récompense sera pour eux, et à lui la responsabilité; si l'on a de la haine, tous s'associeront dans un même esprit d'hostilité. C'est là le bénéfice qu'il leur a préparé. Ainsi donc, on ne peut dire ce qu'il y a de plus pénible pour lui, ou d'avoir vécu pour les autres, ou de voir que toutes ses richesses doivent passer dans la main d'autrui. C'est à cela qu'a fait allusion Abou'l-fatah al-Bousti dans les vers suivants [1] :

Ne vois-tu pas que l'homme qui, pendant tout le temps de sa vie, porte sans cesse une application inquiète vers les affaires, est comme le ver à soie, qui file constamment et meurt à la peine au milieu de ce qu'il a filé.

« Un autre a dit, dans le sens du premier :

L'homme avide se consume pendant toute sa vie pour amasser des richesses; mais ce qu'il laisse devient le jouet du sort et la proie de ses héritiers. Ainsi est le ver à soie; ce

[1] M. Garcin de Tassy a publié ces distiques dans sa traduction des *Oiseaux et des Fleurs*, à la fin des notes sur le chapitre du ver à soie, p. 214. Tout en rendant hommage à l'élégance de sa version, nous lui demanderons la permission d'être en désacord avec lui sur quelques points peu importants du reste. Freytag a rapporté le premier distique dans ses *Proverbes de Meidani*, t. II, p. 358, avec une petite variante.

qu'il édifie est la cause de sa mort, et un autre profite du fruit de son travail[1].

« Quand le ver à soie est sur le point de jeter son fil, l'araignée s'approche et lui dit : « Tu fais un tissu, et moi aussi j'en fais un. » Le ver à soie lui répond : « Oui; mais mon tissu devient l'habillement des rois, et le tien celui des mouches; c'est quand se fait sentir le besoin qu'on reconnaît la différence[2]. »

« C'est pour cela qu'un poëte a dit :

« C'est par les larmes dont la joue s'inonde que tu distingues celui qui pleure réellement, de celui qui s'efforce de pleurer.

« *Complément.* Le pin ne donne ses premiers fruits

[1] On lit dans la vie de Timour, t. II, p. 728, l. 4, une pensée analogue : ونسج كدود القزّ شبكة حتفه « Texuit ceu bombyx rete mortis suæ. »

[2] La même pensée se trouve exprimée dans *Les Oiseaux et les Fleurs* d'une manière plus élégante : وتقول لى نسج ولك نسيج وامرى وامرك مريج ونحن فى الحرق ولا فخر لك. علىّ ولا سوى فقلت لها ويحك انت نسجك شبكة الذباب ومجمع التراب وانا نسجى زينة لكواكب الاتراب الخ «Mon tissu est comme le tien, notre travail a les mêmes défauts, et nous éprouvons également l'ardeur du feu; c'est donc en vain que tu prétendrais avoir la supériorité sur moi. — Fi donc! lui dis-je de mon côté, ta toile est un filet à prendre les mouches, un réceptacle à poussière, tandis que mon tissu sert d'ornement aux princes les plus distingués, etc. » (*Les Oiseaux et les Fleurs*, p. 112.) Pline avait aussi comparé le travail du bombyx à celui de l'araignée : « Bombyces telas araneorum « modo texunt, etc. » (Lib. XI, xxvi, 22.)

qu'au bout de trente ans; la courge[1] pousse en deux semaines; elle dit au pin : « Le chemin que tu mets trente ans à faire, moi je le fais en deux semaines; on nous qualifie d'arbres l'un et l'autre. » Le pin lui répond : « Attends que souffle le vent d'automne, et alors tu reconnnaîtras combien tu te fais illusion sur le nom. »

« *Jurisprudence*. Il n'est permis de vendre que le ver à soie et celui qu'on emploie en teinture. C'est un ver rouge qu'on trouve sur le chêne dans quelques pays. Il est enveloppé d'un test qui le fait ressembler à un colimaçon. Les femmes de ces pays le recueillent avec sa coquille[2]. La vente du ver à soie

[1] Le texte arabe porte شجرة اليقطين. Le يقطين est donné par Kazwini comme synonyme de قرع, nom en quelque sorte générique des cucurbitacées en arabe. (Voy. Forskhal, Bové, etc.) Kazwini ajoute, v° يقطين, que c'est le nom du végétal que Dieu fit croître sur Jonas; à ce titre, il devient synonyme de קִיקָיוֹן, que les commentateurs juifs traduisent par *ricin ;* c'est aussi l'opinion de Rosenmüller (*Bibl. Naturgesch.* II, 123); et de M. Munk (*Palest.*). Les Septante ont traduit par *κολοκύνθη*, qui est conforme à l'arabe. Quant à la qualification de *arbre* شجرة, nous la voyons, dans Ibn Alawam, appliquée aux tiges des pois, حمص, II, 91, 9, et au قثا, qui est une cucurbitacée (II, 222, *fin.*), et dans la version arabe de Dioscoride, à celle du lupin الترمس f. 41, R. mss. Bibl. impériale, 1067, f. s.

[2] Tous les manuscrits de la Bibliothèque impériale portent :
ولا يجوز بيع الدود الا القزّ من الذى يصبغ به وهو دود احمر يجود فى شجر البلوط فى بعض البلاد وصدف يشبه الحلزون تجمعه نساء تلك البلاد بافواههنّ وامّا دود القزّ يجوز بيعه والخ
Le texte est évidemment fautif, et pour le ramener à un sens logique et raisonnable, nous avons admis la modification qu'on lit dans notre texte.

est licite; on le nourrit avec les feuilles du *firsad*, qui est le mûrier blanc. Quand on le fait mourir *dans le cocon*, on retire tout le fruit *qu'on peut espérer*. Il est permis de vendre le cocon avec le ver mort dans l'intérieur[1], parce que son séjour prolongé dans le cocon est avantageux. La vente peut se faire au poids ou en bloc[2], suivant ce qu'a décidé le cadi Hussein. Les imams disent que la vente en bloc est permise;

Ce ver, employé à la teinture, qu'au premier coup d'œil l'on prendrait pour un mollusque, n'est autre que le *κόκος βάφικη* des Grecs, le *kermès* القرمز des Arabes, dont parlent Pline (lib. XVI, VIII, 12), et Théophraste, sous le nom de *κόκκος φοινικος*. (*Hist. plant.* III, 16.) Croissant et se développant sur une espèce de chêne, très-commun en Provence, et qui est appelé *ilex coccifera*, les Latins donnaient à cet insecte le nom de *vermiculus*, d'où est venu le mot *vermillon*. (Note du livre XVI, édit. Pank., p. 206.) Le texte arabe lui donne l'épithète de صدفى, et le compare à un mollusque, probablement parce que, dans une des périodes de son existence, il se trouve couvert dans toute l'étendue de son corps par une *poussière blanche* qui peut lui donner l'aspect d'un mollusque conchifère, et peut-être aussi parce que, en définitive, et dans son dernier état, il est couvert d'une espèce de coque. Par suite aussi, j'ai cru devoir changer le mot بافواههن, qui, à cause de l'affixe, semble se rapporter aux femmes qui font la collecte de ces vers, et qui ne donne point de sens, en celui de بانبوبته «avec leur enveloppe (leur tube)», qui se trouve dans la description du mollusque conchifère, soit dans Damiri, soit dans Kazwini, comme nous l'avons déjà vu حلزون فى جوف انبوبة. Cette opinion est partagée par M. l'abbé Bargès.

[1] Le manuscrit de M. Caussin de Perceval porte cette variante explicative: فيجوز بيع الفيلجة فى باطنه الدود.

[2] جزافا. «L'action d'acheter ou de vendre, sans que l'objet vendu soit déterminé par le poids ou par la mesure.» C'est la vente ou l'achat en *bloc*. Du verbe جزف, *conjectavit* (Freytag), acheter *par conjecture*.

mais qu'elle ne l'est point au poids; je dis que cette décision est juste et fondée, parce que le ver qui est contenu dans le cocon empêche qu'on ait une quantité bien connue, but qu'on se propose dans *la vente au poids*. Les deux cheïkhs ont décidé la question vers la fin du *Livre sur le salam*; elle a été aussi tranchée par Ibn Rafah et autres encore. Quant au crottin, il y a à cet égard la même incertitude que pour celui des animaux qui n'ont point de sang[1]. Pour la graine, il y a deux manières d'envisager la chose, comme pour les œufs qu'on ne mange point. Cependant cette graine est pure. Al-Ghorabi et Al-Matouli disent : « Si nous décidons que le ver à soie n'est pas impur après sa mort, sa graine ne l'est pas. Si nous disons qu'il est souillé d'impureté, il en serait pour la graine comme pour les œufs, parce qu'elle se développe de la même manière. Les *fetwas* des voyageurs فتاوى القفّال [2] disent que le ver à soie n'a point d'équivalent, et qu'ainsi le *salam*[3] n'est pas permis sur cet article,

[1] Il s'agit ici de cette question importante pour les musulmans au point de vue religieux, à savoir, si le ver à soie, quand il est mort, et si sa graine sont entachés d'impureté, ou non.

[2] Littéralement : « de ceux qui reviennent de voyage. » Ils sont indiqués dans Hadji Khalfa sous le titre de *Responsa juridica Caffali*, n° 809, t. IV, p. 3866, éd. Flueg.

[3] سَلَم. « Vente sur argent comptant pour des marchandises livrables à terme. » C'est ainsi que l'explique Hamilton : « Sillim a con-« tract of sale, causing an immediate payement of the price, and « admitting a delay in the delivry of ware. » (*Hedaya*, t. II, p. 365; liv. XVI, ch. 1.) Ce genre de contrat n'est permis que sur des articles bien déterminés par la mesure et par le poids, et pour une époque bien fixe. من اسلم منكم فليسلم وكيل معلوم ووزن معلوم الى

parce que les hommes de l'art ne peuvent savoir si cette graine, qui ressemble à un œuf, donnera une soie blanche ou rouge; c'est donc comme le *salam* sur une substance minérale [1].

« *Proverbes*. On dit : Plus industrieux que le ver à soie; plus délicat que le ver à soie [2]. Ibn Reschid raconte dans le جامع البيان والتحصيل « Recueil des explications et des conclusions », qu'Omar, fils d'Al-Khathîb, questionnait un jour Amrou ben al-Kadi (Dieu leur fasse miséricorde à tous deux!) sur la mer. Il lui répondit : « Dieu a créé une puissance qui navigue sur elle; c'est un faible ver *qui vit* sur le bois *des navires*. S'ils voguent, ils se perdent; s'ils restent immobiles, ils sont submergés. » Amrou répondit alors : « Je ne transporterai plus jamais rien par mer [3]. »

اجل معلوم. (*Hedaya*, manusc. de la Bibl. impér. 440, f. s.) Les objets doivent aussi trouver un équivalent bien pareil; cette condition est de telle importance, que l'impossibilité où l'on est de connaître par avance la couleur de la soie que donnera l'insecte s'oppose à ce qu'il puisse être l'objet du *salam*.

[1] Ici le mot الجواهر est pris dans le sens général que lui donnent les dictionnaires : *Minera unde quid boni elicitur*. Car c'est seulement dans ce sens qu'il peut satisfaire à l'exigence du jurisconsulte arabe, qui indique un objet contenant en soi une substance précieuse dont la quantité n'est pas bien précisée. On sait, d'ailleurs, le vague qui s'attache à la signification de ce mot, surtout quand il est employé dans les sciences spéculatives.

[2] Voy. dans les *Proverbes de Meidani*, édit. Freytag (t. I, p. 748), le premier de ces proverbes; le second ne s'y trouve point.

[3] Ovide a dit quelque chose qui rappelle cette pensée :

Estur ut occulta vitiata teredine navis.

De Pont. I, eleg. I, *ad Brutum*

« *Propriétés.* Si l'on prend un ver à soie, qu'on le mette dans l'huile d'olive, et qu'ensuite on prenne cette huile pour s'en frotter le corps, on se préservera de la piqûre des insectes et de celle des animaux venimeux. Quand on a extrait le ver du coçon et qu'on le donne à manger aux poules, elles engraissent beaucoup [1].

« *Inductions.* La vue d'un ver en songe indique un ennemi dans la tribu; celle du ver à soie indique un résultat de vente défavorable, ou bien la faveur du prince. Si l'on en prend une quantité quelconque,

[1] Avicenne a consacré un article à la *soie* dans le livre II du *Canon médic.* où il traite des substances médicinales (I, 136). (Cet article ne se trouve ni dans la version hébraïque, ni dans la version latine.) Pour lui, *ibrissim* est synonyme de *harir* أبريسم وهو الحرير. Elle est chaude et sèche au premier degré; la meilleure est celle qui est crue; mais cependant on peut l'employer cuite, pourvu qu'elle n'ait point encore été teinte; elle vaut mieux pilée en charpie que brûlée. C'est un des meilleurs cordiaux; elle donne de la consistance au poumon par son amertume, absorbe ses humeurs sans causer aucune douleur, l'amène à un état de sécheresse normale, quelle que soit l'espèce employée; elle est bonne dans les ophthalmies, à cause de ses rapports avec les corps gras; elle donne de l'énergie aux esprits et à l'estomac, lui procurant des digestions sans qu'il éprouve de pesanteur. Le *Mognée suddée*, p. 205 (الشرح المغنى المعروف بالسديدى من تاليف الحكيم الحاذق والطبيب الفائق مولانا سديد كازورنى; Calcutta, 1832, in-4°), répète l'article d'Avicenne, en abrégeant l'énumération des propriétés de la soie; mais il indique les recettes que doit suivre le pharmacien qui veut faire les préparations indiquées, soit pour la brûler, la piler, ou bien la faire cuire. Il donne les moyens de conserver les préparations, et ajoute que la soie dilate l'*esprit* qui est dans le cœur, dans le cerveau et dans le foie. L'usage des vêtements de soie préserve de la vermine. Kazwini le dit aussi.

c'est signe d'un grand profit. Souvent aussi la vue d'un ver indique des richesses mal acquises; elle annonce aussi un dommage; mais qui cessera souvent aussi. Le ver indique des enfants qui vivront peu et qui auront de riches héritages. »

CONCLUSION.

Si, maintenant, nous examinons la notice qui précède, nous trouvons que si les Arabes nous viennent en aide d'une manière très-insuffisante pour l'histoire et l'éducation du ver à soie, ils peuvent nous aider pour jalonner, en quelque sorte, la route suivie par ce précieux insecte pour arriver jusqu'à nous. Il résulterait des traditions historiques, que le ver à soie serait arrivé en Europe par deux voies différentes. Il est originaire des parties septentrionales de la Chine et de la Sérique, régions anciennement fort mal définies et souvent confondues ensemble. Comme c'était sans doute dans cette dernière contrée que le commerce de la soie était plus actif, de là aussi sera venu le nom de *sericum*. Ce fut de *Serhind*, ville aujourd'hui du pays des Sikes, que deux missionnaires, au VIe siècle, apportèrent de la graine à Constantinople sous Justinien. D'autre part, les Arabes le transportèrent sur les côtes d'Afrique et en Espagne. Vers le temps des croisades, il passa en Sicile et en Calabre; ensuite il fut apporté en France par des gentilshommes du Dauphiné, qui avaient suivi Charles VIII à la conquête du royaume

de Naples. Mais c'est à Sully surtout qu'on doit le développement de l'industrie séricigène en France. (Voy. *Dict. d'hist. nat.* Déterv. v° *Bombyx mori.*)

Le nom σήρ, pl. σῆρες, appliqué au ver à soie, et qui se dit aussi de la Chine et des Chinois, de même que le mot *sericum*, dont nous venons de voir l'étymologie, nous établissent la patrie primitive; le nom de الدودة الهندية «ver indien,» que lui donnent les Arabes, nous prouve que l'Inde l'aurait transmis à la Perse, où il aurait été élevé avec beaucoup de succès, au point de tirer de cette partie de l'Asie son nom grec spécifique περσικοὶ σῆρες, comme dit l'empereur Julien (*Epist.* XXIV, p. 146; Paris, Cram. 1630, in-4°). De la Perse, il se serait répandu en Égypte et dans les régions où l'arabe était parlé, amenant à sa suite les mots nouveaux réclamés par la nouvelle industrie. Ainsi, nous avons déjà eu occasion de remarquer quelque part[1], que le nom du mûrier, employé pour la nourriture du ver à soie, s'appelle *firsad* فرصاد, nom qui a une physionomie toute persane; mais le nom arabe du *cocon*, فيلجة, écrit aussi par corruption فيجلة, est, ainsi que l'a remarqué M. de Sacy (*Chrest. arabe*, t. III, p. 513, 2e édit.), tiré du persan پيله *pileh*. Le nom de soie crue ou grége, celle qui compose le cocon, قز *kazz*, rappelle encore le persan كز ou كج *katsch;* la soie en fil, qui déjà a passé par la main

[1] *De la culture du mûrier chez les anciens, et particulièrement chez les Arabes.* (*Ann. de l'Instit. des provinces* pour 1854.)

de l'ouvrier ابريسم *ibrissim*, est encore ابرشم de la même langue.

Des provinces arabes, l'insecte sera venu chez nous. La chenille a, par suite sans doute de son origine, conservé le nom de *ver*, traduction du mot دودة, et les œufs ont retenu celui de *graine*, que nos sériciculteurs emploient dans leur langage habituel, et qui n'est aussi que la traduction du mot بزر, que lui donnaient les Arabes.

Il y a tout lieu de croire que la priorité de l'éducation du ver à soie chez les Persans ne fut point la seule cause qui fit prendre aux Arabes les noms techniques que nous avons cités; mais que le développement, chez eux, de l'industrie, et l'habilité des ouvriers travaillant la soie, durent y contribuer pour beaucoup; car à une époque déjà assez reculée, les *tapis* de Perse jouissaient d'une très-grande réputation. Nous voyons dans l'intéressante notice de M. Reinaud, *Sur la chape arabe de Chinon* (*Journ. asiat.* t. VI, 6e série, p. 438), que ces tapis, à l'époque où vivait Sidoine Apollinaire, c'est-à-dire au ve siècle, étaient très-recherchés pour les ameublements de luxe, ainsi qu'il le dit dans ses lettres. Quant aux Arabes, s'ils connaissaient les vêtements de soie à l'époque de Mahomet, puisqu'il en parle dans le *Coran* (sur. LXXVI, v. 12), il paraît bien constant que ce n'est que beaucoup plus tard qu'ils acquirent quelque habileté dans la fabrication, ainsi que l'établit M. Reinaud, dans la notice précitée (p. 439), en prenant pour base de son raisonnement l'existence des inscriptions tissées

dans l'étoffe elle-même, et rappelant l'époque où commença chez les Arabes l'usage de l'alphabet actuel.

Vers quel temps les anciens ont-ils connu la soie? C'est une question que nous ne voulons point examiner; car elle nous rejetterait trop loin. Pourtant, pour aider encore à l'histoire des *vers fileurs* ou des *bombyx* dans l'antiquité, nous pensons nécessaire de rapporter ce qu'on lit dans Aristote et dans Pline sur ce sujet.

Ces deux naturalistes anciens nous apprennent que, longtemps avant l'introduction, en Europe, du ver à soie véritable, le *bombyx mori*, on avait découvert d'autres *bombyx*, qui donnaient une soie assez solide et assez fine pour être filée et tissée, et employée à faire des vêtements de luxe pour les femmes : *ad vestem, luxumque fœminarum.* (Pline, *H. N.* XI, 22.) L'île de Cos, ou plutôt de Céos, aujourd'hui Zia, une des Cyclades, suivant le P. Hardouin et Saumaise, fournissait un bon nombre de ces phalènes fileuses, dont on recueillait les cocons, et qui se nourrissaient de feuilles de térébinthe, de cyprès, de frêne et même de chêne. A la fin du paragraphe 27, Pline parle encore de la *bombyx assyria,* que M. Cuvier, suivant sa note sur ce passage, croit pouvoir être la soie de notre *bombyx mori.*

En rapprochant le texte d'Aristote de celui de Pline, on est frappé de la manière dont le naturaliste latin l'a reproduit, c'est une traduction plus que libre, une sorte de commentaire. Aristote dit positivement : Ἐκ δὲ τούτου τοῦ ζώου, καὶ τὰ βομβύκια

ἀναλύουσι τῶν γυναικῶν τινες ἀναπηνιζόμεναι, κἄπειτα ὑφαίνουσι. « Quelques femmes en tirent de la soie, qu'elles dévident et filent, et dont on fait ensuite des étoffes. » (*H. An.* liv. V, 19, trad. de Camus.) Dans Pline, on lit : « Bombyces telas araneorum « modo texunt ad vestem luxumque fœminarum quæ « bombycina appellantur. » Ainsi, le travail qui est attribué aux femmes par Aristote serait attribué aux insectes par Pline ; faut-il, de cette différence, conclure que ce dernier n'a point compris Aristote, ou bien que son texte aurait éprouvé une grande altération ?

Saumaise (*Animad. in Solin.* p. 144), décomposant le texte de Pline, a commis une erreur assez grave, déjà relevée par le P. Hardouin (*Not. et Emend. in* lib. XI). C'est que, suivant lui, les femmes auraient défait les vêtements « vestes » de la *bombycine* d'Assyrie, pour refaire le fil et le tissu de nouveau, c'est-à-dire refaire le travail existant précédemment. Interprétation que rien dans le texte ne vient justifier, et qui se trouve répétée par Gesenius dans son *Thesaurus Philol. ling. hebr. et chald.*, v° מֶשִׁי. On trouve dans le même paragraphe de Saumaise de grands détails et des recherches savantes sur les époques où les *bombyx*, les *telæ* et *vestes bombycinæ* purent être employées. Nous ne voulons pas le suivre dans les sentiers où nous conduirait sa vaste érudition ; nous indiquons ce document au lecteur curieux d'approfondir la question. Nous indiquerons l'intéressant fragment, extrait d'Ebn Khaldoun (*Chrest. ar.* t. II,

p. 287), intitulé الطراز, *Le tiraz*, où se trouvent des renseignements extrêmement remarquables sur la fabrication des étoffes de soie en Perse, et sur la grande importance que les souverains y attachaient[1].

Nous ferons observer que jamais jusqu'ici on n'a signalé de soie dans les bandelettes ou pièces d'étoffe qui enveloppaient les momies; c'était toujours du lin ou du coton[2]. Dans la description des vêtements du grand prêtre et des lévites, ou des ornements du tabernacle, faite avec des détails si minutieux dans le *Lévitique*, il n'est point parlé de la soie. Le mot מֶשִׁי, que tous les dictionnaires, et Gesenius dans son *Thesaurus ling. hebr.*, rendent par *sericum* « soie », n'a cette valeur, d'une manière bien incontestable, que dans les livres talmudiques. La Bible ne l'emploie que dans Ézéchiel (XVI, 10, 13), où M. Cahen le traduit par « soie »; mais la paraphrase chaldéenne et la Vulgate lui donnent une autre signification. Le chaldéen présente pour équivalent מלבושי צבענין « vêtements de diverses couleurs. » La Vulgate (verset 10) porte : *Indui te subtilibus*, et au verset 13 : *polymitum* « broderie », et la version arabe de la *Po-*

[1] On peut encore consulter, sur *Le tiraz*, l'*Hist. des Mamlouks* de M. É. Quatremère (t. II, IIe partie, p. 74, note), où sont réunis de curieux détails sur la fabrication des étoffes en Perse; l'article du *Thes. philol.* de Gesenius, cité plus haut, et le *Thes. linguæ græcæ*, v° Σηρικός.

[2] M. Dutrochet, dans son mémoire *Sur la substance végétale qui a servi à la fabrication des toiles qui enveloppent les momies d'Égypte*, prouve que les toiles employées étaient fabriquées exclusivement avec du lin, et non avec du coton. (*Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences*, séance du 15 mai 1837, vol. IV, p. 737.)

lyglotte le traduit par وشي. La version grecque prête davantage au sens de *sericum;* car elle traduit par *τριχαπτόν*, qu'Hesychius définit : *τὸ Βομβύκινον ὕφασμα ὑπὲρ τῶν τριχῶν τῆς κεφαλῆς ἁπτόμενον*. Lors même qu'on traduirait משי par « soie », ce qui paraît exact, il en résulterait encore cette conséquence que les hébreux n'auraient connu la soie que pendant la captivité, c'est-à-dire dans les palais et par les vêtements des princes dominateurs de l'Assyrie et de la Perse; car les matières employées chez les Juifs pour la confection des étoffes étaient la laine, le coton et le lin, originaire très-probablement de ces contrées, puisque l'agriculteur nabathéen cité par Ibn Alawam l'appelle *plante copte* نبات قبطى (t. II, p. 111; voy. aussi M. Munk, *Palest.* 22).

Nulle part, non plus, on ne dit que la couleur de la pourpre ait été appliquée sur la soie.

Il est même aussi à remarquer que la manière dont le ver dispose son cocon sur le mûrier où on le *cueille,* pour ainsi dire, a nécessairement causé de l'erreur et de la confusion chez les premiers observateurs, qui l'ont pris, comme le coton, pour un produit végétal, ainsi que nous l'apprennent ces deux vers des *Géorgiques* (II, 120, 121) :

> Quid nemora Æthiopum molli canentia lana?
> Velleraque ut foliis depectant tenuia seres?

Les commentateurs eux-mêmes n'ont pas toujours bien éclairci le doute, comme le prouve la note du P. Larue sur le vers 121 : « Distingunt plerique

« vellera *byssina*, *bombycina* et *serica*, ita ut *byssina* « sint e lino aurei coloris; *bombycina* a verme satis « noto; *serica* ex arborum lana, » ce qui ne s'accorderait point avec le texte de Pline (liv. XIX) cité plus haut.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 MAI 1856.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Aivazovsky, qui offre l'échange de son journal arménien, intitulé *La Colombe du Massis*, avec le Journal asiatique; renvoyé à la commission des fonds.

M. Delahais d'Essonne écrit pour remercier le Conseil de son élection comme membre de la Société.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Luminet, à Mostaganem, qui contient un supplément à une de ses lettres antérieures sur la signification des lettres arabes.

M. de Rosny donne lecture d'une note de M. François Lenormant, qui indique les points principaux dont il traite dans un volume dont il offre à la Société un exemplaire.

M. Cureton, chanoine de Westminster, est proposé et reçu membre de la Société.

M. de Rosny donne quelques renseignements sur l'état de la bibliothèque.

M. Bazin annonce qu'il lira, à la sénace annuelle, la première partie de son travail sur les ordres monastiques des Chinois.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'éditeur. *Plaintes de Norzang* (extrait du *Kanjour*); publié en tibétain. In-fol. lith. (La traduction de ce morceau a été insérée dans la *Revue de l'Orient*, févr. 1855.)

Par l'auteur. *Essai sur le classement des monnaies d'argent des Lagides*, par M. François LENORMANT. Blois, 1855, in-8°, avec huit pl. grav.

Par l'auteur. *Nouvelle interprétation de l'inscription phénicienne découverte par M. Mariette dans le sérapéum de Memphis.* Examen critique de l'interprétation donnée par M. le duc de Luynes, par l'abbé J. J. L. BARGÈS. Paris, 1856, in-8° pl.

Par l'auteur. *The ladies' german companion*, by LEONARD LEJEWALD. Paris et Brighton, *s. d.* in-12.

Par l'auteur. *Projet d'une expédition française dans l'Afrique centrale*, par P. MADINIER. Paris, 1856, in-8°.

Par les éditeurs. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Leipzig, 1856, in-8°; 10ᵉ vol. 1ʳᵉ et 2ᵉ livr.

Par les éditeurs. *Journal des Savants.* Paris, Imprimerie impériale, 1856, in-4°; cahier d'avril.

Par les éditeurs. *La Colombe du Massis*, messager de l'Arménie. 1ʳᵉ année, 1855, in-4°, et janvier-février 1856.

Par les éditeurs. *Le Mobacher*, numéros 207, 208, avril 1856.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE M. LE Cᵗᵉ DE GOBINEAU,

SECRÉTAIRE D'AMBASSADE À SUSE.

Téhéran, le 1ᵉʳ mai 1856.

. . . . Je viens de trouver une très-bonne occasion de connaître quelque chose de l'Afghanistan. Malgré les travaux de Burns, ceux de Kaie et quelques mémoires, malgré

les recherches philologiques, faites en Allemagne sur le Pouschtou, il y a presque tout à apprendre encore sur ce coin de l'Asie, et je ne crois pas perdre tout à fait mon temps en recueillant avec soin tout ce qui en arrive. Du reste, cela rentre dans mon projet, bien arrêté, d'écrire l'histoire des Arians primitifs et des établissements les moins connus de ces frères ou pères des Germains, sur toute la ligne frontière de l'Hemalaya à la Thrace. A ce titre, les Afghans, qui sont les successeurs et peut-être quelque chose de plus des Indo-Gètes, vainqueurs des Hellènes-Bactriens, ont droit de m'intéresser.

Voilà, maintenant, quelle est mon occasion. Un serheng, ou colonel persan, vient de passer deux ans à Kandahar, où il a organisé, pour le feu khan de cette ville, Kohandil, cinq régiments réguliers. La mort de son protecteur et l'arrivée conquérante de l'émir Doust-Mohammed de Kaboul l'ont forcé de partir, et il est revenu ici, où j'ai lié amitié avec lui. C'est un noble du Kurdistan, rempli d'intelligence et d'instruction, bon observateur et d'une grande énergie. Il parle le turc, l'afghan et l'hindoustani, par conséquent il a causé avec beaucoup de monde et connaît bien le pays d'où il vient. J'ai de lui, d'abord, des conversations fort instructives, puis des essais de cartes que cet homme, qui n'a jamais appris, a construit, en s'aidant des modèles anglais réformés, une chronique afghane en persan, manuscrit fort mal écrit, d'ailleurs, mais que j'ai déjà déchiffré jusqu'à la moitié, un paquet de généalogies de tribus et deux volumes de chansons, dont l'un peut contenir quelque chose d'utile au point de vue historique. Je n'ai pas besoin de vous dire que je suis dans la joie.

Au point de vue géographique, mon ami Mirza-Rézi-Khan et ses cartes m'ont appris que la province, aujourd'hui à peu près déserte du Sistan, qui forme à l'est la frontière de la Perse avec les Afghans de Kandahar, est couverte de ruines de l'époque anté-islamitique. C'est un pays souvent cité par les anciennes chroniques, le lieu de la domination et des exploits

de Rustem, et le centre de la vie politique de la Perse au temps et probablement plus encore avant le temps des Achéménides. Je crois que, désormais, on sera disposé à admettre, en Europe, que si nous savons quelque chose des relations de la monarchie perse avec la Grèce et Rome; en revanche nous ignorons assez complétement l'histoire de ce grand État aux mêmes époques, et, à plus forte raison, dans les époques antérieures. Si un jour on parvient à observer avec quelque soin les ruines du Sistan, peut-être à y découvrir des inscriptions, on ajoutera beaucoup, sans nul doute, à ce que les médailles bactriennes, les colonnes de Barman et la nouvelle critique du *Zend-Avesta*, ont déjà pu faire connaître. Une particularité curieuse, c'est que le lac Zarèh, sur les bords duquel de nombreuses tribus de Belontches viennent promener leurs tentes, a complétement abandonné son ancien lit depuis quelques siècles, et s'est reporté plus à l'est, l'Helmunt, qui l'alimente, ayant changé son cours, absolument comme l'Oxus; mais, depuis deux ans, le nouveau lac, s'étant lui-même rempli, s'est créé un écoulement nouveau à son extrémité nord-ouest, et a dirigé son courant vers l'ancien, qui est aujourd'hui à peu près rempli, sans cependant atteindre à l'élévation du niveau de l'autre. Cette facilité avec laquelle la disposition géographique change dans ces contrées, a son pendant entre Ispahan, ou plutôt entre Koum et Téhéran, dans ce qu'on appelle le désert de Khawer. C'est une sorte de marécage que j'ai traversé au mois de juillet, à sec, et qui s'étend fort loin dans l'est. Dans les premiers temps de l'islamisme, il n'était jamais à sec, et formait une sorte de mer intérieure; aujourd'hui, il est impraticable l'hiver; mais dans un siècle, probablement, ce sera un désert pur et simple.

Il me paraît intéressant, au point de vue historique, de s'armer de ces détails, et d'en tenir grand compte pour la bonne compréhension future des traditions locales. La formation du lac Oral, si discutée, en devient plus claire; le changement du cours de l'Oxus dont je parlais tout à l'heure

ne reste plus un fait isolé, et il est de toute évidence que les grandes catastrophes naturelles se sont prolongées et reproduites ici quand elles avaient déjà tout à fait cessé ailleurs. Ces grands plateaux de l'Asie centrale et de la haute Asie, semblent avoir eu peine à asseoir leur base et à atteindre leur élévation. Les déserts déjà anciens, comme celui de Veranuis, qui commence à nos portes et va rejoindre ceux du Sistan, du Kermán et du Beloutchistan, sont couverts de pétrifications marines, et, au milieu de tout cela, les chaînes de montagnes qui s'entre-croisent de tous côtés ne sont que cuivre natif, sel gemme amoncelé, métaux à demi fondus, soufre pur. La trace du feu est partout dans leur construction, au milieu de laquelle le Demavend, couvert de neiges en tous temps, brûle encore. Je vous assure que c'est un pays admirable pour les traditions des déluges, et que les histoires des génies élémentaires y sont si parfaitement commentées par l'état des lieux, que c'est à peine mythique. Il me semble donc que si, partout ailleurs, je suis d'avis qu'il faut user très-sobrement, pour expliquer les migrations des peuples, de l'idée des catastrophes naturelles, on peut, on doit même ici s'en préoccuper constamment, et ce que je dis pour l'Asie centrale, est non moins vrai, certainement, pour la haute Asie.

Mais l'idée de ces migrations mêmes m'amène maintenant à vous parler des populations de l'Afghanistan; elles ne sont rien moins que compactes. La race dominante, ce sont les Afghans. Divisés et subdivisés à l'excès en tribus et fractions de tribus, ils sont établis dans les villes, dans les villages, dans d'innombrables châteaux, et y mènent la vie féodale des Indo-Germains dans toute sa rigueur. Le fractionnement politique est leur instinct suprême. Kaboul déteste Hérat, qui ne supporte pas davantage Kandahar. Avec cela, un penchant perpétuel à faire des conquêtes les a longtemps rendus maîtres du Syndh, que les Anglais ont arraché à leur influence, leur fait souvent menacer les frontières de Perse, et vient depuis une dizaine d'années de les rendre maîtres du

Balkh et d'une partie assez importante du Turkestan. Les émirs, ou princes de Kaboul, de Kandahar et de Hérat, ne peuvent absolument rien faire sans l'assentiment de leurs grands vassaux, les serdars, qui ne leur permettent pas de prendre le titre de rois, leur imposent souvent des ministres héréditaires, et, plus souvent encore, les tuent et changent les dynasties. La moyenne de la vie d'un serdar afghan peut être estimée à vingt-cinq ans au plus. Ces nobles, essentiellement turbulents et toujours en guerre, soit avec le souverain, soit entre eux, ne sont pas seulement exposés à ce double péril; ils ont encore à compter avec leurs propres feudataires; et ceux-ci, à leur tour, n'ont de valeur politique et de sécurité personnelle qu'autant qu'ils sont entourés d'une bande de cavaliers et de fusiliers, suffisamment nombreuse pour les rendre respectables. On peut, naturellement, reprocher aux Afghans tous les vices d'une existence d'alarmes perpétuelle; mais ils en ont aussi les vertus. Sans les louer, ni les blâmer les uns ni les autres, il est seulement à remarquer que c'est une race d'une énergie inouïe et d'une intelligence remarquable. Non-seulement ils savent, malgré leur petit nombre comparatif, dominer toutes les autres populations de leur pays; mais leurs mollahs ont une réputation de savoir qui s'étend jusqu'ici. Ils composent et publient chez eux des ouvrages persans estimés, et cherchent, par tous leurs efforts, à apprendre le plus possible des connaissances européennes qu'ils sont très-loin de mépriser, comme jadis les Arabes, ou d'adorer assez sottement, comme aujourd'hui les Turcs.

A les en croire, ils ont deux traditions sur leur origine; car bien certainement, et de leur aveu même, ils ne sont pas aborigènes, et je ne crois même pas que leur arrivée dans la contrée remonte à des âges par trop primitifs. D'après l'opinion la plus accréditée, ils descendraient des dix tribus d'Israël, amenées en exil par les Assyriens, et feraient remonter leur généalogie plus particulière à deux fils de Saül. Suivant eux (je cite ici mon manuscrit), Saül ne serait pas

mort misérablement dans ou après une bataille livrée aux Philistins; mais après s'être repenti de ses fautes, en écoutant les reproches du spectre évoqué par la sorcière d'Endor, il aurait volontairement abdiqué en faveur de David, et serait mort pénitent, après avoir guerroyé pendant plusieurs années contre les ennemis de Dieu. Vous voyez que la légende afghane a la véritable couleur chevaleresque d'un de nos contes du moyen âge.

Quelques savants européens paraissent disposés à admettre cette opinion, du moins en ce qu'elle a d'essentiel, la descendance israélite, et pour la soutenir, on a tiré parti du portrait de l'émir Doust-Mouhammed-Khan, de Kaboul, autrefois publié par Burnes. Mais malheureusement ce prince, né d'une mère étrangère, n'a en aucune façon le type de la race afghane. Il a, en effet, une physionomie sémitique. Les Afghans ont le nez droit, la figure carrée, la stature élevée et un peu massive de la famille ariane. Ce sont des Germains très-mêlés à des populations méridionales; mais, en somme, ce sont pourtant encore des Germains ou des frères des Germains. Leur langue a des bases tout à fait arianes, et correspond parfaitement à leur valeur physiologique. Sans donc nier ce que je ne sais pas, et qui est très-possible, que des bandes de Juifs exilés aient pu être déportées par les rois assyriens dans ces provinces lointaines de leur empire, et s'y mêler aux populations d'alors, et, par suite, aux envahisseurs qui vinrent après, je ne crois pas que l'on puisse faire honneur aux Afghans de la descendance directe.

Mais leur autre hypothèse me paraît plus digne d'attention. Ils seraient issus, à leur avis, des anciens rois de l'Iran. Sur la dynastie de ces rois, ils ne s'expliquent pas trop. Tout naturellement, c'est aux plus anciens, aux plus illustres, aux Kaïaniens, à Rustem, qu'ils voudraient se rattacher. Pour ma part, je serais disposé à croire qu'ils descendent, en effet, d'une nation royale, qui serait les Parthes. Je trouve une ressemblance merveilleuse, une identité complète entre les types des médailles de Phraate IV, de Vo-

nonès Ier, d'Artaban III, de Gotamès, de Vologèse Ier, et tous les Afghans que je vois. Le nom de *Pouschtou*, qu'ils appliquent à leur langue, ne diffère du mot *parthe* que de la valeur d'une sibilante, plus ou moins accentuée, à celle d'une demi-voyelle, et aucune dérivation n'est plus conforme au naturel des langues de la Perse dans le passage d'un dialecte à un autre. Enfin, l'histoire ne dit pas ce que les Parthes sont devenus, quand la haine nationale, le fanatisme mage et l'avénement des Sassanides qui en fut la suite, forcèrent ces tribus, originairement établies dans le Mazenderan et une partie du Khorassan actuel, à laisser la place libre aux anciennes races médo-persiques sémitisées. Il n'y a certainement rien d'excessif à prétendre que les Parthes refluèrent alors, comme c'est l'usage, en pareil cas, dans les pays d'Asie, vers une autre contrée, et cette contrée peut avoir été l'Afghanistan, qui était aux portes mêmes d'Hécatompylos. Les tribus turkes, depuis l'islamisme, ont accompli vingt mouvements de recul semblable, et, sans en citer d'autres, il suffirait d'alléguer l'exemple de la tribu royale des Kadjars, qui règne aujourd'hui en Perse, et qui, revenue de l'Asie Mineure à Tébriz, et de là se coupant en deux, et envoyant une de ses fractions à Asterabad, sur la frontière des Turcomans, est maintenant revenue presque entière sur toute la ligne de l'Elbowez. Mais notez, je vous prie, Monsieur, que je ne donne ici mon opinion que comme une hypothèse, n'ayant pas encore assez creusé à l'entour pour savoir ce qu'elle a précisément de solidité. Ceci mettrait donc l'arrivée des Afghanistans dans le pays qu'ils dominent aujourd'hui, postérieurement à l'an 227 après J. C.

J'aurais donc mieux fait, peut-être, par respect pour l'ordre chronologique, de nommer, avant les maîtres, les premiers des serviteurs, les *Parsewans*. Ceux-ci me paraissent de beaucoup plus anciens occupants. Je ne puis rien dire *de visu* sur leur apparence physique; mais ils parlent le persan et n'ont pas d'autre langue; ils sont schiites comme les Persans, tandis que les Afghans sont restés sunnites et très-sévères; ils

ont le même naturel que les Persans, et, enfin, ne doutent pas de l'identité d'origine. Je crois que, sans risque de se tromper, on peut continuer, avec Ritter et les autres cosmographes, à les regarder comme Iraniens. Les Parsewans forment, en grande partie, la population des villes et surtout des campagnes. Presque tous les agriculteurs, sinon tous, sont Parsewans; ils sont aussi marchands, ouvriers; c'est, comme toute la race persane, une nation intelligente, active, remuante, et qui, tout opprimée qu'elle est par les Afghans, n'en devient pas moins facilement militaire. Ses chefs mènent la même vie que les nobles afghans, ne marchent qu'entourés, comme eux, de serviteurs armés, et se mêlent à toutes leurs discordes. C'est, peut-être, la seule partie de la population du pays, avec laquelle des envahisseurs futurs pourraient former une alliance sérieuse.

Après les Parsewans, viennent les Hararèhs. Ceux-ci, nomades et pasteurs, se promènent sur toute l'étendue du pays qui va de Balkh et de Kaboul jusqu'à Kandahar et Hérat. Ce sont des Mongols à peu près purs, et tellement, qu'en me faisant leur description, Mirza-Rézi-Khan me montra une figure peinte dans une tasse de thé chinoise, et me dit: « les voilà! » Ce qui est curieux, c'est que les Ousbegs, aujourd'hui maîtres du Turkestan, et de race turque, sont infiniment plus blancs et ont des traits très-rapprochés de ceux des Mètes arians. Ils se sont interposés entre les Hararèhs et leur ancienne patrie.

Ces Hararèhs, vrais Mongols, doivent être un reste des invasions de Djinguiz-Khan. Ce sont de véritables brutes, sans nulle culture morale, pillards et féroces à l'excès. Du côté de Hérat, il sont surtout cavaliers; du côté de Kaboul et de Kandahar, ils fournissent des fantassins, excellents tireurs, que les chefs afghans aiment à avoir à leur solde. Ils ne se mêlent aux différends politiques du pays qu'à titre de mercenaires, et personne ne peut les empêcher de piller les caravanes et les voyageurs qui leur tombent sous la main. C'est ce qui rend la route de Hérat à Kaboul, en tout temps,

peu sûre. Les serdars afghans n'y peuvent pas grand chose. Du reste, ces bandes mongoles, et, à un degré moindre, mais cependant fâcheux encore, les Ousbegs du Turkestan, sont la ruine permanente de ces contrées. Ils ont détruit ce grand commerce qui, il y a cent ans à peine se faisait encore par terre entre la Perse et la Chine, et détruit, en même temps une quantité de villes, un nombre prodigieux de livres. On me dit cependant encore, et je le tiens de mollahs fort instruits, qu'à Samarkande, à Bokhara et même à Balkh, l'ancienne gloire littéraire n'est pas tout à fait éteinte. Il vit, aujourd'hui, dans cette dernière ville, un certain mollah Kotb-Eddin, dont la réputation de savoir, très-grande à Kaboul, est venue jusqu'ici. On prétend qu'il a réuni une bibliothèque de manuscrits aussi nombreux qu'on le pouvait faire dans les beaux temps, et qui, pour la plupart, ont trait à l'histoire du pays. En faisant très-large la part nécessaire de l'exagération, je crois que vous comprendrez que l'eau me vient à la bouche, et que je donnerais beaucoup pour avoir l'honneur d'être présenté au docte mollah Kotb-Eddin.

Si les Hararèhs viennent par le nord jusqu'aux portes de Kandahar, en revanche, les tribus béloutches remontent, par le sud, jusqu'à la même limite; c'est une race très-curieuse, très-intéressante. Je vous en parlerai quand j'aurai reçu la visite d'un savant derviche qui en est, et que l'on promet de m'amener. Quelque bien que je puisse vous dire, d'ailleurs, de ces tribus, force m'est d'avouer que ce ne sont pas des hommes d'ordre.

Après les Béloutches, il y a beaucoup de bandes de Bohémiens. Je crois vous avoir dit, dans une de mes précédente lettres, que les Bohémiens étaient souvent appelés, en Perse, *Berbers;* auprès d'Asterabad, il y en a une colonie assez nombreuse, et ce sont des gens très-habiles à manier le fusil. Dans l'Afghanistan, on les nomme de la même manière, et ils sont nombreux, et, de même, assez belliqueux. Mais ce qui est le plus intéressant, c'est que, dans les montagnes qui s'étendent de l'Indou-Kouch au Syndh, habitent de

nombreuses tribus de montagnards, maîtresses absolues des passes, et qui sont tout aussi indépendantes des Afghans que des Anglais. Pour franchir les défilés qui mènent dans l'Inde, il faut leur payer tribut, et toutes les armées d'invasion venues de l'ouest, qui n'ont pas réussi dans leurs projets et qui sont revenues battues, ont été constamment achevées par ces peuplades. Parmi elles, il y a également des Berbers; nul doute que ce ne soient des Bohémiens, et ainsi, je crois que l'on peut trouver là, au milieu de petites nations, d'origines très-diverses, des communautés libres et tout à fait souveraines de ce peuple partout ailleurs esclave ou opprimé. Cette considération donne quelque force à l'opinion que j'ai déjà eu l'honneur de vous soumettre. Je ne crois pas qu'il faille chercher le berceau des Bohémiens dans l'Inde. Il ne sort jamais rien de ce pays-là, où tant de multitudes sont entrées. La religion ne permet pas, même aux castes les plus déprimées, de quitter la terre sainte; car là, seulement, elles peuvent espérer d'avoir la compensation de leurs misères présentes dans une nouvelle naissance plus heureuse. Au contraire, le pays aujourd'hui dominé par les Afghans est, de toute antiquité, le théâtre des migrations et des tourbillonnements des peuples venus de la haute Asie et du sud. Beaucoup y sont restés, beaucoup y ont été fondus avec les races plus anciennes, beaucoup en ont été expulsés, en tout ou en partie. Les Bohémiens seraient, à mon sens, un *caput mortuum* de ces fusions antiques, demi-arians, demi-sémites ou aborigènes noirs, analogues à ceux de l'Inde, et expulsés de toutes parts par des envahisseurs plus forts que l'on pourra déterminer, je n'en doute pas; ils se seraient, les uns, exilés tout à fait, de proche en proche, jusque chez nous; les autres, se seraient réfugiés dans les défiéls de l'est, où, plus heureux, ils sont encore maîtres absolus d'eux-mêmes, et quelquefois des autres.

Comte A. de Gobineau.

The thistle and the cedar of Lebanon, by Habeeb Risk Allah Effendi. Deuxième édition. Londres, 1854, in-8° (400 pages).

Ce petit volume est l'œuvre d'un Syrien du culte grec, qui a reçu en Angleterre une éducation médicale, et a composé ce livre dans le but de mieux faire connaître, en Europe, l'état social de la Syrie, surtout de la partie chrétienne de la population, d'exposer les avantages que des colons européens pourraient y trouver, et de proposer la fondation d'établissements de missionnaires médecins dans le Liban. Il a entremêlé son sujet de l'histoire de ses voyages et de son éducation en Europe, qu'il aurait mieux fait d'omettre; car elle ne contribue en rien à son but, et l'expose lui-même au reproche qu'il fait aux voyageurs européens en Orient, de parler de ce qu'ils ne comprennent pas; de même, ses observations sur les musulmans, les Druzes et les Noseiris, sont de peu de valeur et n'ajoutent rien à ce que nous savons de ces sectes; mais la partie de son livre dans laquelle il traite des mœurs domestiques des Syriens du rite grec a de l'intérêt. Il y parle de ses propres souvenirs et de ce qu'il sait mieux qu'aucun étranger ne peut l'apprendre, et le tableau qu'il fait de la beauté du pays et des mœurs patriarcales des habitants n'est pas sans charme. L'auteur n'a pas perdu, par le contact avec les Européens, les sentiments de nationalité et de patriotisme, qui s'effacent si souvent chez les Orientaux élevés en Occident, et l'impression qu'il donne est celle d'un homme plus sérieux qu'on ne devrait le croire d'après le portrait qu'il a eu tort de mettre en tête de son volume. — J. M.

دلالة الحائرين. Le Guide des égarés, traité de théologie et de philosophie, par Moïse ben Maimoun, dit Maimonide, publié pour la première fois dans l'original arabe, et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives, par S. Munk. Tome I. Paris, 1856, in-8°.

Le livre que nous annonçons est le plus connu et le plus célèbre de la littérature philosophique juive du moyen âge.

Le *Delâleth* a eu le bonheur, je crois, unique avant l'invention de la typographie, d'avoir été, du vivant de l'auteur même, traduit de l'arabe en hébreu. Ainsi, à peine écrit au Caire, il a pu se répandre, non-seulement dans l'Orient et l'Espagne, mais encore en Italie, en Provence et dans les autres pays chrétiens. En Provence surtout, où R. Moïse avait déjà acquis une grande renommée par son *Mischné-Torah* [1], qu'il avait écrit en hébreu, la version hébraïque du *Delâleth*, faite par R. Samuel ibn Tibbon, fut lue avec avidité. Les hommes qui, remplis d'admiration pour l'ordre et la clarté qui régnaient dans la vaste composition rabbinique, avaient entamé une correspondance suivie avec le maître en Égypte, pour obtenir la solution des difficultés que leur présentait souvent le *Mischné-Torah*, accueillirent avec respect le *Moreh* (c'est ainsi qu'on traduisait le titre arabe du *Delâleth*), composition d'un genre tout à fait différent et qui agitait des questions dont R. Saadia, R. Ba'hya et d'autres s'étaient bien déjà occupés, mais qu'aucun docteur n'avait encore abordées avec autant de savoir et de franchise.

On sait les luttes orageuses que souleva bientôt cet ouvrage; on connaît les discussions passionnées auxquelles il donna lieu, les colères qui, apaisées pour un instant, furent reprises avec une nouvelle vivacité, les anathèmes que des zélateurs lancèrent contre le livre et ses lecteurs. Chose curieuse, l'auteur lui-même fut à peine mis en cause; sa haute réputation et son orthodoxie incontestable et incontestée mirent son nom à l'abri de toute attaque.

Mais ce qu'on sait moins, c'est que, d'un autre côté, on trouvait le *Moreh* trop faible, trop indécis. Ainsi, R. Isaac Albalagh, dans son commentaire historique sur les *Makâcid* (مقاصد الفلاسفة) de Ghazâli, accuse Maimonide d'avoir, tout en penchant indubitablement en faveur de l'éternité de la matière, voilé la vérité, et, après avoir posé toutes les prémisses qui devaient conduire à cette conclusion, de s'être

[1] *Répétition de la loi*, ou *Deutéronome*. C'est un grand recueil de décisions relatives à toutes les parties de la loi mosaïque et talmudique.

lâchement retiré au moment décisif[1]. R. Isaac avait tort dans un sens; car, tout imbu que fût Maimonide des idées péripatéticiennes, il était israélite plus fidèle qu'Averroès n'était bon musulman, et il répugnait à son esprit juste d'admettre une matière éternelle à côté du dieu tout-puissant, tel que le conçurent les anciens Hébreux. Mais ce philosophe du XIVe siècle avait raison sous un autre rapport; ce fatal compromis entre la Bible et Aristote, qui, par des interprétations forcées, faisait plier les inspirations poétiques des Écritures aux conceptions arides de l'esprit le plus rigide, ne devait pas s'arrêter à mi-chemin, et R. Isaac, dans une explication du premier chapitre de la Genèse, qu'il insère dans son commentaire cité, n'a pas de peine d'imputer à Moïse jusqu'à cette doctrine hétérodoxe du philosophe de Stagire.

Quoi qu'il en soit, par ces débats mêmes, le *Delâleth* a gagné une nouvelle importance. Il est devenu le centre de la philosophie juive, et a exercé son influence même sur Thomas et Albert-le-Grand, qui invoquent souvent son autorité. Les esprits les plus philosophiques déposaient souvent leurs pensées dans les commentaires qu'ils composaient sur le *Moreh*, et l'on admire d'autant plus la sagacité de ces interprètes, qu'ils se servaient pour la plupart de la version hébraïque, et que la langue qui est employée dans cette version de Ibn-Tibbon est, en vérité, bien peu d'accord avec l'idiome de la Bible.

Traduire des livres philosophiques dans une langue qui était morte sans avoir, de son vivant, jamais servi à rendre des idées philosophiques, c'était un tour de force dont la famille des Tibbonides possédait de bonne heure le secret. Par l'intelligence des textes et la consciencieuse exactitude de leurs versions, les Tibbonides l'emportaient toujours sur leurs compétiteurs[2]. Mais aussi à quel prix ces difficultés furent-elles vaincues! Il fallait introduire des mots nouveaux, détourner les anciens de leur sens, changer les tournures de

[1] Ms. hébr. a. f. n° 249, fol. 45 v°. Cf. Geiger, *Melo Chofnaim*, p. 63.

[2] Ainsi pour le كتاب الاصول d'Ibn Djannah, la traduction de R. Jehuda ibn Tibbon était demandée après trois versions qui existaient déjà de

phrases, enfin créer une terminologie et un langage qu'Isaïe, en revenant sur terre, n'aurait jamais reconnu pour sien, et qu'il n'aurait peut-être pas compris. C'était donc pour l'hébraïsant le plus exercé un nouvel idiome à apprendre!

En considérant la haute valeur de l'ouvrage, et l'imparfaite connaissance que peut en donner la version hébraïque, on s'étonnerait, à juste titre, que jusqu'à ce moment personne n'eût songé à donner le texte arabe, et à baser une traduction dans une langue européenne sur l'original. Mais, pour entreprendre un tel travail, il fallait des connaissances bien variées qui se trouvent rarement réunies chez le même savant. Il fallait être initié au langage philosophique des Arabes, avoir pénétré dans les profondeurs des philosophes grecs, et en même temps connaître à fond la théologie juive.

M. Munk était, par les études de toute sa vie, appelé à se charger d'une telle besogne. Nourri depuis sa jeunesse des études hébraïques, élève de Brandis, l'un des savants allemands qui connaissent le mieux Aristote, arabisant habile, il a préparé, depuis vingt ans, avec patience et persévérance, tous les éléments de cette édition, dont le premier volume vient de paraître. «Me trouvant enfin en possession des matériaux les plus indispensables», nous dit M. Munk lui-même (préf. p. IV), «je me suis vu arrêté par les nombreuses difficultés matérielles qui s'opposent à une entreprise d'une telle importance. Malheureusement je n'ai pu songer à l'exécution du travail qu'au

ce Dictionnaire. (Voy. *Séfer Harikmah,* Francfort, 1856, préface.) La version du *Sépher Haémunoth* de R. Saadia, par le même Jehuda, a fait tomber dans l'oubli celle de R. Berachiah, qui se conserve encore dans quelques bibliothèques. (Ms. hébr. a. f. n° 194; cod. de Rossi, n° 482.) On lui demanda la traduction du *Hoboth Halebaboth* de R. Ba'hya à partir du 2e livre (voy. l'Introduction), bien qu'on eût déjà celle de R. Joseph Kamhi, qu'on ne trouve plus. Les *Miloth Hahigayon,* répandus dans la version de Mosé ben Tibbon, ont été traduits par Joseph ben Josué ben Vivèz al-Lorki (ms. hébr. a. f. n° 397), et cette version est restée inconnue. Pour notre *Delâleth* même, on n'a retrouvé et imprimé que depuis peu de temps une partie d'une autre traduction, faite par le célèbre auteur de la version des *Makâmath* de Hariri en hébreu, R. Jehuda Alkharizi. Partout où la comparaison est possible, on est obligé de ratifier le choix des savants qui ont fait multiplier les copies des Tibbonides et négligé celles des autres traducteurs.

moment même où la Providence me fit subir la plus dure épreuve qui puisse venir paralyser les efforts d'un écrivain pour lequel les lectures et les recherches les plus minutieuses sont à la fois un besoin et un devoir impérieux. La perte totale de la vue paraissait rendre impossible la continuation des travaux auxquels déjà j'avais consacré tant de veilles et auxquels il m'était dur de renoncer pour toujours. Mais, revenu de mon premier abattement, et soutenu par les encouragements de l'amitié et par une généreuse protection, j'ai vu, dans les nouvelles difficultés mêmes que j'aurais à vaincre, une diversion à la douleur, et j'espérais, à force de persévérance, me créer une consolation par quelques faibles débris littéraires sauvés du naufrage. »

Dans cette lutte courageuse, à laquelle nous avons souvent assisté, M. Munk est resté vainqueur. Sans doute, le volume aurait encore gagné en érudition, si l'auteur avait pu disposer de toutes ses facultés, et, malgré sa prodigieuse mémoire, il a dû lui échapper quelquefois un souvenir[1]; mais, en revanche, il a creusé son texte avec la tenacité d'un homme que rien ne distrait, et qui cherche avec un infatigable zèle à en pénétrer le sens et à le rendre par l'expression la plus propre.

Le texte arabe est imprimé en caractères hébraïques. M. Munk est resté fidèle, à cet égard, aux habitudes prises par les auteurs juifs, habitant des pays musulmans, et par les éditeurs chrétiens, tels que Pococke, Schnurrer et autres, qui en ont publié quelques extraits. Si nous en croyons Abd-Allatif, le célèbre voyageur et contemporain peu bienveillant de Maimonide, celui-ci aurait même défendu d'écrire son livre avec des lettres arabes[2]. Mais nous pensons que rien ne confirme cette supposition de l'auteur musulman. — J. D.

[1] Nous avons ainsi parlé à M. Munk du ms. hébr. a. f. n° 437, qui contient une correspondance curieuse sur la troisième proposition du chap. LXXIII du premier livre (p. 374). Il se la rappelait alors parfaitement, et parmi ses papiers relatifs à ce travail, il avait renvoyé à ces lettres; seulement, au moment où il imprimait ce chapitre, il n'y avait pas pensé.

[2] De Sacy, *Relation de l'Égypte*, p. 466, 467.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VII.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Del